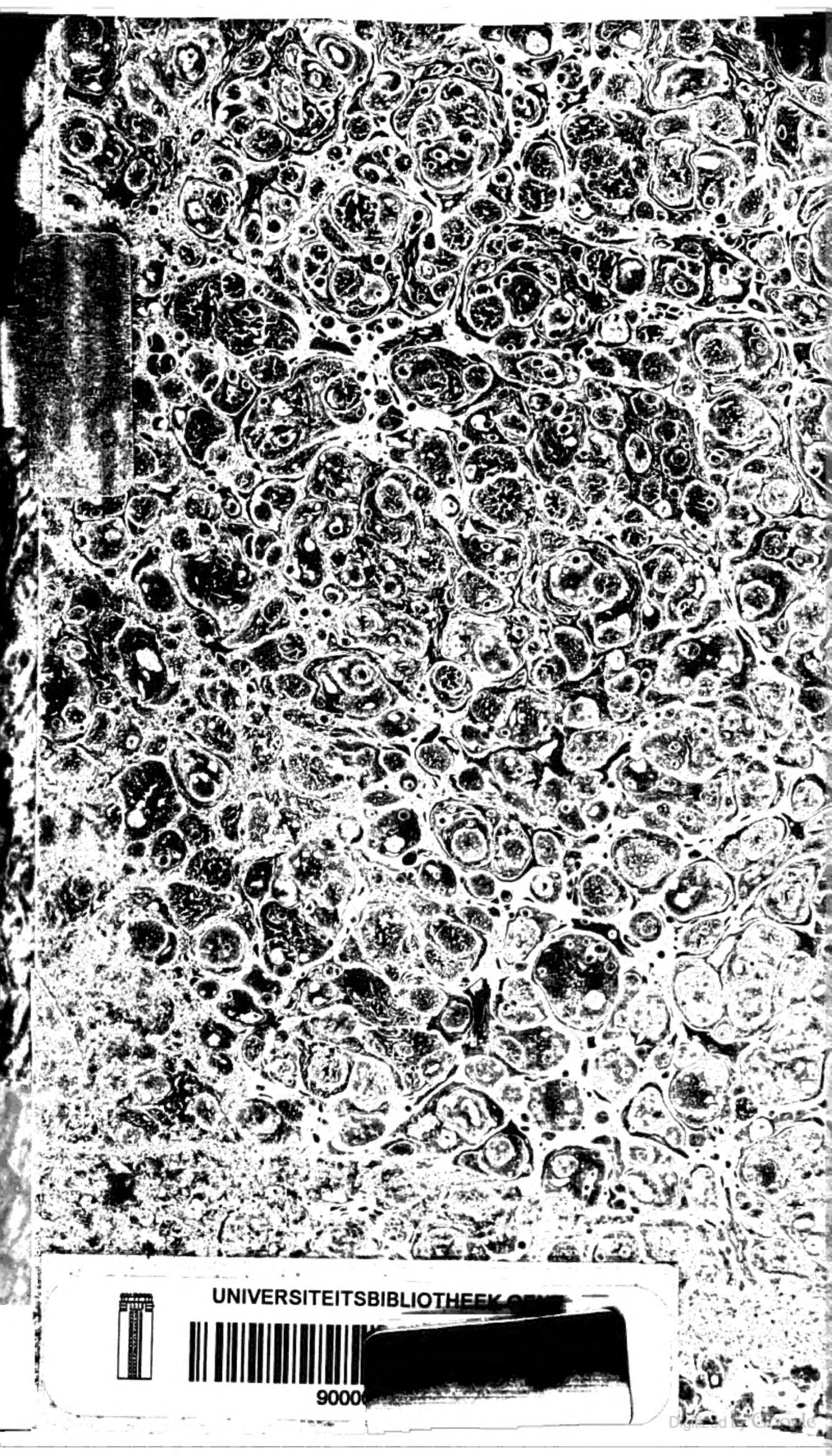


UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT

9000

Digitized by Google

Phil. 179

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# Geschichte

der

# Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, der Königl. Baierschen Akademie der Wissenschaften correspondirendem, der Akademie der Wissenschaften zu Erfurt und der lateinischen und mineralogischen Societät zu Jena Ehrenmitgliede.

---

## Neunter Band.

---

Leipzig, 1814.

bei Johann Ambrosius Barth.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Vorrede.

Der merkwürdige Zeitraum vom vierzehnten bis zu dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts macht den Inhalt des neunten Bandes dieser Geschichte aus. Wir erblicken hier den menschlichen Geist in reger Thätigkeit, die lange getragenen Fesseln der Gewohnheit und Autorität abzuschütteln; es regt sich eine neue Kraft des Denkens und Forschens, sie drängt sich hervor, sucht sich Luft zu machen, und die Hindernisse, welche den neuen Weg versperren, wegzuschaffen. Ist gleich diese Kraft noch hie und da roh und ungebildet und verfehlet in ihrem Streben das Maas und Ziel und weiß nicht den rechten Weg zu treffen; ist sie gleich noch zuweilen zu furchtsam und schüchtern, und wagt aus Scheu vor dem durch langen Besitz geheiligten Alten nur leise aufzutreten, um

nicht

Digitized by Google

nicht mit dem Unrichtigen das Beſſere, was mit jenem genau verwachſen iſt, zu zerſtören: ſo iſt doch das Streben ſelbſt und die Aeußerung jener lebendigen Kraft eine höchſt erfreuliche Erſcheinung, die nicht genug mit Achtung und Bewunderung betrachtet werden kann.

Der Darſtellung dieſer Erſcheinung nach ihren Urſachen und Folgen iſt dieſer Band gewidmet. Die Urſachen ſind von allgemeiner Wichtigkeit und ihr Einfluß erſtreckt ſich über das geſammte Gebiet der wiſſenſchaftlichen Cultur. Sie konnten daher nur im Allgemeinen kurz aufgeführet werden. Am näheſten lag aber in Beziehung auf das Philoſophiren die erneuerte Bekanntſchaft des griechiſchen und römiſchen Geiſtes. Denn von da ging ein neuer Geiſt, ein innigeres Streben hervor; der menſchliche Geiſt fand Muſter zur Nacheiferung und einen reichhaltigen, nahrhafteren Stoff. Es mußte daher gezeigt werden, wie einestheils die Bekanntſchaft der griechiſchen Philoſophie nach und nach trotz der Hinderniſſe immer beſſer gedieh, ſich ausbreitete, wie daher die kräftigſte Bekäm-

kämpfung der Scholastik entsprang und wie daraus eine größere Kraft des Selbstdenkens anfangs mehr den Griechen nachbildend, dann aber auch mit größerer Selbstständigkeit entsprang. Man kann bei der Darstellung dieses geschichtlichen Stoffs auf eine doppelte Weise verfahren, indem man entweder die griechischen Systeme, wie sie nach und nach aufgefaßt und bearbeitet wurden, auftreten läßt, oder, indem man mehr auf die Denkart und Cultur, wie sie zu Anfange des vierzehnten Jahrhunderts war, siehet, und zeiget, wie sich ein geistiges Bedürfniß nach dem andern erzeugte, und dadurch eine Hinneigung, und eine Aneignung der griechischen Ideen und Begriffe bewirkt wurde. Ich habe beide Rücksichten zu vereinigen gesucht, ob ich gleich nicht sagen kann, daß es mir nach Wunsch damit gelungen sey. Es gehört überhaupt noch ein vielseitigeres Studium der Schriften jener und der folgenden Zeit dazu, um die kleinen zerstreuten Züge zu sammeln, aus welchen die innern Veränderungen in der Denkart, in der Richtung, die Keime neuer Bedürfnisse und Bildungen

erkannt werden können, weil sie oft da gefunden werden, wo man sie nicht sucht. In Ansehung der Ordnung, der Kürze und Ausführlichkeit des Einzelnen dürften die Ansichten und Foderungen so verschieden seyn, daß schwerlich je alle befriediget werden können. Eine strenge chronologische Zusammenstellung der Begebenheiten wird aus dem Grunde nicht leicht durchgeführt werden können, weil die Strahlen der griechischen Wissenschaft zu gleicher Zeit in mehrern Gegenden aufgingen, und verschiedene Individuen erleuchteten und erwärmten; weil sie den nachbildenden und umbildenden Geist auf verschiedene Weise anfachten, nährten und beförderten. Diese Wirkungen der neu aufgegangenen Morgenröthe hielten nicht einen und denselben Gang durch Fortschreitung; sondern sie breiteten sich in mancherlei Krümmungen und Windungen aus und wurden auf verschiedene Weise gehemmt, unterbrochen und unterstützt. Jede Ordnung, die man wählt, es sey die fortschreitende chronologische oder die synchronistische, hat ihre Schwierigkeiten und bringt immer nur einen Theil, nicht das Ganze,

zur klaren Ansicht. Bei der Unvollkommenheit dieser geschichtlichen Darstellung, welche ich wohl fühlte, aber nicht abändern konnte, tröstet mich das Einzige, daß nicht die Geschichte der wiederauflebenden griechischen Wissenschaft, welche auf eine andere Art abgefaßt werden müßte, sondern die Reaction, welche dieselbe bewirkte, und der Einfluß zur Aufregung, Belebung und Richtung der Vernunft, der aus dieser Wirkung entsprang, der Hauptgesichtspunkt bleiben mußte. Aus diesem Grunde wird sich auch die Unvollständigkeit zum Theil rechtfertigen lassen. Denn es kam nicht darauf an, alle Anhänger und Erneuerer der griechischen Systeme mit ihren zur Erläuterung oder Ausbreitung derselben bestimmten Schriften vollständig aufzuführen; es war zu dem vorgesetzten Zwecke genug, diejenigen auftreten zu lassen, die sich durch irgend eine Eigenthümlichkeit ihres Denkens und Wirkens auszeichneten, eine gewisse Denkweise oder Ansicht hauptsächlich in den Gang brachten und eben dadurch einen bleibenden Einfluß auf die Beförderung oder Hemmung der Cultur der Vernunft erhiel-

hielten. Einige Denker der Art, wie Berigard Gaſſendi, werden erſt in dem folgenden Bande ihre Stelle finden. Noch eine Unvollkommenheit dieſes Theiles muß der Verfaſſer dem Publicum offenherzig geſtehen. Es war nicht möglich, alle Schriften derjenigen Denker und Gelehrten, deren hier Erwähnung geſchiehet, ſelbſt zu leſen und zu durchforſchen. Die mehreſten derſelben gehören bekanntlich zu den Seltenheiten und die wenigſten davon finden ſich auf unſerer Univerſitätsbibliothek. Die Göttinger Bibliothek hat mir zwar auch hier wieder treffliche Dienſte geleiſtet, und ich kann die Liberalität der Herren Bibliothekare nicht genug rühmen; allein alle die Schriften, deren ich benöthigt war, mir von dorther kommen zu laſſen, ging doch auch nicht an, und ich hätte verdient als ein Unbeſcheidener abgewieſen zu werden, wenn ich mir alles hätte ausbitten wollen. Ich habe daher nur die wichtigſten Werke ſtudiret, und die Materialien, die ſich in denſelben fanden, ſorgfältig geſammelt, und bei den übrigen mich auf die Ausſage derjenigen Denker und Gelehrten verlaſſen, welche

che sie selbst in Händen gehabt und die Resultate ihrer Forschung der gelehrten Welt mitgetheilt hatten. Die Quellen, aus welchen ich geschöpft habe, sind jedesmal angegeben worden. Uebrigens habe ich mich befleißiget, hauptsächlich diejenigen Werke durchzusehen, welche noch nicht mit der Sorgfalt, die sie verdienten, gebraucht worden waren, z. B. Campanella, Charron, Sanches, und hier wurde auch meine Bemühung durch einige neue Ansichten und Resultate belohnt. Es thut mir leid, daß ich dieses nicht auch bei den geistreichen Schriften des Bruno thun konnte, da ich theils dieselben in der italienischen Ursprache nicht lesen, theils dieselben nicht zu meinem Gebrauche haben konnte. Doch hat der Scharfsinn unsers Jacobi und der Fleiß der Herren Buhle und Fülleborn hier schon weit weniger zu wünschen übrig gelassen.

Die noch übrigen Bände werden in einiger Zeit nachfolgen. Gott kröne die edlen Bemühungen der hohen verbündeten Monarchen mit dem besten Erfolge und schenke Deutschland und ganz Europa bald den

so

so lange ersehnten dauerhaften Frieden, damit jede edle Thätigkeit und Betriebsamkeit wieder in Gang kommen, innere Würde und äußerer Wohlstand aufblühen, Recht, Tugend und Religion, Kunst und Wissenschaft in unzertrennlicher Harmonie verbunden, als die einzige feste Grundlage von dem innern und äußern Wohlstande der gesammten Menschheit geachtet und geliebt werden.

Marburg im Jan. 1814.

W. G. Tennemann.

# Inhalt des neunten Bandes.


Sechstes Hauptstück. Sechste Periode.

Allmählige Entfesselung der Vernunft. Vorbereitung auf selbstständigeres Philosophiren durch Benutzung fremder Quellen.
Vom 14ten bis zum 16ten Jahrhundert.

Einleitung S. 1 — 11

Erster Abschnitt. Ursachen von dem allmählig sinkenden Ansehen der herrschenden Scholastik und der größern Freiheit des philosophirenden Geistes S. 12 — 48

Zweiter Abschnitt. Versuche, die Systeme der griechischen und der orientalischen Philosophie wieder in Aufnahme zu bringen S. 49 — 268

Leonicus 63
Pomponatius 64
Simon Portius 102
Julius Cäsar Scaliger 103
Cäsar Cremonini 104
Andreas Cäsalpinus 106
Melanchthon 117
Andere Aristoteliker 125

Platoniker:

Nic. Cusanus 133
Marsilius Ficinus 138
Joh. Picus Graf v. Mirandula 146
Joh. Franz Graf v. Mirandula 156
J. Reuchlin 164
Cabbala 167
Fr. Georg Zorzi v. Venetus 185
H. Corn. Agrippa 187

Ph. Aur. Theophraſt S. 205
Robert Fludd 216
Joh. Bapt. v. Helmont 222
Fr. Mercurius v. Helmont 228
Franciscus Patricius 242
Stoiker 266

Dritter Abſchnitt. Folgen der Bemühungen, die griechiſche und orientaliſche Philoſophie herzuſtellen. Mannigfaltige Combinationen und mancherlei Verſuche einer Reform S. 269. bis zu Ende
Nic. Macchiavelli 273
Bernard. Teleſius 279
Thomas Campanella 290
Giordano Bruno 374
Petrus Ramus 420
Michael de Montaigne 443
Pierre Charron 458
Nic. Taurellus 487

Ge-

# Geschichte der Philosophie.

## Neunter Theil.

### Allmählige Entfesselung der Vernunft, Vorbereitung auf selbstständigeres Philosophiren durch Benutzung fremder Quellen.

# Geschichte der Philosophie.

## Sechstes Hauptstück. Sechste Periode.

## Allmählige Entfesselung der Vernunft. Vorbereitung auf selbstständigeres Philosophiren durch Benutzung fremder Quellen.

### Von dem vierzehnten Jahrhundert bis zu dem Anfange des sechszehnten.

Während die Scholastik ihre höchste Stufe erreichte, und vorzüglich von der Universität Paris aus sich über den größten Theil von Europa verbreitete, hatten schon mehrmals heller sehende Köpfe das Bedürfniß einer gänzlichen Reform lebhaft empfunden. Allein diese Versuche machten kaum eine vorübergehende Sensation, und brachten nicht die geringste Veränderung in dem Gange des wissenschaftlichen Denkens hervor. Denn die Scholastik war ein gothisches Gebäude, das aus sehr verschiedenartigen Bestandtheilen aufgeführt und nicht so sehr durch innere Festigkeit, als durch mannigfache äußere Stützungspuncte zusammengehalten wurde. Daher konnte es nicht auf einen Stoß fallen, sondern es mußten mehrere auf einander folgende Angriffe in verschiedenen Richtungen auf dasselbe treffen, um es zu erschüttern und wankend zu machen, das Ansehen des Aristoteles wurde durch das Ansehen der positiven Theologie und dieses durch das in alle öffentliche und Privatverhältnisse eingreifende kirchliche System wechselseitig unterstützt und befestiget. Es war nicht möglich das An-

sehen des Ersten anzutasten, ohne die Kirche selbst anzugreifen. Die Erhaltung des Ganzen hing zuletzt von dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche und des Aristoteles ab, welche der menschliche Verstand in dem Dienste der Kirche künstlich genug in einander verschlungen hatte. Selbst die Streitigkeiten und entgegengesetzten Parteien der Scholastiker hatten nicht den Zweifel, ob das Fundament des Gebäudes fest sey, zur unmittelbaren Folge. Denn alle, auch die kühnsten Denker entzogen sich nicht dem entscheidenden Ausspruche der Kirche, wenn sie auch die Urtheile der Päpste nicht unbedingt gelten ließen, sondern sie zuweilen mit großem Nachdruck anfochten. Selbst die Neuerungen der Nominalisten, wenn sie auch der Denkfreiheit einen etwas größern Spielraum erkämpften, befestigten das Ansehen des Aristoteles mehr, als daß sie dasselbe schwächten. Wenn man noch ferner an die vielen Universitäten und Klöster, welche die Pflanzschulen der herrschenden Schulphilosophie waren, an das große Heer von Anhängern und Verfechtern, an die lange Zeit, in welcher dieselbe festgewurzelt und gleichsam zur andern Natur geworden war, die beschränkte Sphäre der wissenschaftlichen Kenntnisse, die alle auf einerlei Art behandelt wurden, und durch keine Wechselwirkung gegenseitig Licht verbreiteten, den Mangel an Erfahrungskenntnissen, um die Speculation zu controliren, die Vernachlässigung der mathematischen Wissenschaften, um den Geist der Gründlichkeit zu erhalten, die Geringschätzung der classischen Literatur und des Geschmacks, um den wahren Charakter der Menschheit gehörig zu würdigen und nach einer wahren menschlichen Bildung zu streben — wenn man diese Menge von positiven und negativen Hindernissen erwäget, so wird man gestehen müssen, daß die Stürzung des Ansehens der herrschenden Schulphilosophie und eine damit verbundene Revolution in dem Gange und der Richtung des menschlichen Geistes, ein Werk war, welches nicht auf

einmal

einmal, sondern nach und nach durch das Zusammenwirken mehrerer Ursachen bewerkstelliget werden konnte.

Die Hauptgebrechen der herrschenden Philosophie waren, daß sie einseitig einen Philosophen des Alterthums ausschließend zum Führer und Muster genommen hatte, daß sie einseitig nur als Organon der positiven Theologie betrachtet wurde, wodurch eine zu große Beschränkung des Gebiets der Philosophie entstanden war; daß sie daher nicht tiefer in die Gründe der Erkenntniß eindrang, sondern bei den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie als den einzig wahren Axiomen stehen blieb, daß sie durch die Beschäftigung mit der Logik und den ontologischen Begriffen, eine große Gewandtheit und Fertigkeit in dem analytischen Denken, dadurch aber auch einen einseitigen Hang zur Speculation, den Wahn, Begriffe zu Objecten zu stempeln und den Reichthum an Vortrag für einen Reichthum an Erkenntnissen zu halten, erzeugt hatte; daß durch sie der Verstand ausschließlich zum Nachtheil der übrigen Geistesvermögen gebildet worden; daß außerdem durch das enge Band, welches sie an die Theologie knüpfte, der menschliche Verstand an äußere Normen und Fesseln gebunden worden war, welche die Freiheit des Denkens einschränkten. Es mußte daher, wenn eine Aenderung erfolgen sollte, der menschliche Geist nicht nur das Bedürfniß einer vollkommenen Emancipation empfinden, Zweifel gegen die Unfehlbarkeit des Aristoteles fassen, höhere Zwecke ahnden, als zu welchen die Philosophie bisher gedient hatte, ein höheres Ideal der vollkommnen Menschheit sich vorstellen, in welchem Wahrheit, sittliche Güte und Schönheit unzertrennlich vereinigt sind. Es mußte immer frische Nahrung dargeboten werden, damit das dürre und ohne Stoff von Erfahrungserkenntnissen unfruchtbare Feld der Dialektik nicht ausschließlich den Verstand beschäftigte und den eigentlichen Geist tödtete.

Schon

Schon lange waren die Ursachen und Mittel vorbereitet, welche eine Aenderung nach und nach bewirken mußten, ohne daß man sich von ihnen die weitaussehenden Folgen versprach, welche erst die folgende Zeit an das Licht brachte. Gewiß würden manche Große und manche Gesellschaften noch weit mehr denselben in dem Keime entgegengewirkt haben, wenn sie hätten voraussehen können, daß sie eine allgemeine Aufklärung und eine höhere Cultur herbeiführen würden, welche ihren selbstsüchtigen Zwecken und Absichten so große Hindernisse in den Weg legen mußten. Allein große Begebenheiten entwickelten sich als unvermeidliche Folgen früherer und verursachten nach und nach merkwürdige Veränderungen in den politischen und bürgerlichen Verhältnissen; sie konnten theils nicht verhindert werden, theils wurden sie, aus Kurzsichtigkeit des menschlichen Verstandes, nicht nach ihrer ganzen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit geachtet, und als sie durch ihr Zusammentreten wie einzelne Bäche in einen Fluß, bedeutend worden waren, dann war es zu spät, ihnen Widerstand entgegen zu setzen.

Diese großen Begebenheiten sind hauptsächlich die Wiederauflebung der griechischen und römischen Literatur, die Erfindung der Buchdruckerkunst und die Reformation, welche in Verbindung mit mehreren andern, die ihnen vorausgegangen und gefolgt sind, das wohlthätige Licht der Aufklärung und die allseitige Cultur des menschlichen Geistes, den Fortschritt zu dem Bessern und die Vertilgung der Ueberreste der Barbarei, freilich in mannigfaltigen Graden und mit mancherlei Auswüchsen und Verirrungen möglich und das Zurücksinken beinahe unmöglich gemacht haben. Die Denkart, das wissenschaftliche Forschen und die Cultur der Wissenschaften haben durch eben dieselben bedeutende Veränderungen erlitten. Die scholastische Philosophie befriedigte nunmehr nicht mehr, man

lernte

lernte die Aristotelische Philosophie in einer andern Gestalt kennen, man machte außer ihr noch mit mehrern, den menschlichen Geist von andern Seiten ansprechenden, Systemen Bekanntschaft, durch welche wissenschaftliche Zweige, die bisher größtentheils vernachlässiget worden waren, in Erinnerung gebracht wurden, man fand in so vielen Geisteswerken der Griechen und Römer eine harmonische Verbindung der Wörter und Gedanken, der logischen und ästhetischen Vollkommenheit, eine harmonische Befriedigung des Verstandes und des Geschmacks, und alles dieses diente dazu, die Verblendung aufzuheben, in welcher man bisher gestanden hatte, und die einseitige und übertriebene Verehrung des Aristoteles als des einzigen Philosophen, dessen Gedanken unfehlbar seyen, zu verwerfen. Der Geist der Prüfung faßte tiefere Wurzeln, der blinde Autoritätsglaube wurde geschwächt, die Herrschaft der geistlichen Macht bezweifelt, bestritten, und der menschliche Geist wagte auch dasjenige der freien Untersuchung zu unterwerfen, was bisher nicht durfte untersucht werden. Der Gesichtskreis erweiterte sich, der menschliche Geist sah sich in größere Freiheit gesetzt, sowohl in Ansehung der Gegenstände der Untersuchung, als auch in Ansehung der Principien der Untersuchung. Eine unmittelbare Folge dieser größern Freiheit und des Gefühls des schmähligen Zustandes der Mündigkeit war das Streben, etwas Besseres an die Stelle des Verwerflichen zu setzen. Da aber der menschliche Geist an ein Gängelband einmal gewöhnt, noch nicht wagte, selbstständig zu forschen und aus sich selbst reine Wahrheit zu schöpfen, so suchte er noch in den Denkmälern des griechischen Geistes, durch welche ihm die Augen geöffnet waren, die Befriedigung des neu angeregten Strebens nach Weisheit, oder sah sich aus Verzweiflung, in sich selbst die reine, ursprüngliche Quelle derselben zu besitzen, nach einer höhern übernatürlichen Quelle um.

Dieses war noch keine förmliche Reform des Philosophirens, sondern nur der erste Schritt dazu. Denn bei allem Schönen und Vortrefflichen, das die griechischen Denkmäler enthielten, bei allem Reichthum von gesundem Nahrungsstoffe, welcher aus denselben geschöpft wurde, konnten doch die erneuerten griechischen Systeme keine vollkommne Befriedigung gewähren. Denn sie waren doch fremde Geistesproducte, erzeugt auf einem andern Boden, zu andern Zeiten, unter andern Verhältnissen, und enthielten daher Subjectives und Objectives in mannigfaltigen Mischungen, welches nicht ganz zu dem jetzigen Culturzustande paßte; sie waren in ihren Grundsätzen und Resultaten uneinig, gaben daher dem skeptischen Geiste Nahrung und beförderten die Ueberzeugung, daß sie nur Versuche zu einer Philosophie, aber die Philosophie selbst noch nicht seyen. Die übernatürliche Weisheit, nach welcher ein großer Theil der Denker jener Zeiten strebte, entsprach zwar von der einen Seite der Tendenz, welche die Amalgamirung der Theologie und Philosophie erzeugt hatte, war aber mit einer andern im Streite, welche durch eben dieselbe Coalition genährt worden war, in der Vernunft die Quelle aller Principien zu suchen. Sie konnte um so weniger allgemeinen Eingang finden, je höher die Cultur der Vernunft stieg, und mit ihr das Interesse für die Vernunfterkenntniß zunahm.

Während daß mehrere Bestreiter der scholastischen Philosophie auftraten, und die griechische Philosophie eine Menge von enthusiastischen Verehrern fand, dauerte die erste, wiewohl ihr Ansehen nicht so unumschränkt mehr war, doch noch eine lange Zeit fort. Sie behauptete sich auf mehrern Universitäten und in den Klöstern. Sie bewies ihre Kraft aber hauptsächlich nur als Gegengewicht gegen die neuen Systeme ohne einen lebendigen innern bildenden Geist zu verrathen. Sie that keinen selbstthätigen

Schritt

Schritt zur Vervollkommnung, sondern suchte nur durch Ausgleichung der divergirenden Behauptungen sich zu erhalten.

In diesem kurzen Grundrisse sind die Hauptphänomene des philosophirenden Geistes bis zur Erscheinung der neuern allumfassenderen, tiefer eingreifenden und originalen philosophischen Systeme, mit welchen das sechszehnte und siebzehnte Jahrhundert sich auf eine merkwürdige Weise auszeichnen, im Allgemeinen verzeichnet. Die Geschichte dieses Zeitraums wird daher aus drei Abschnitten bestehen. Der erste stellt die Ursachen von dem allmähligen Sinken des Ansehens der herrschenden Scholastik und der grössern Freiheit des philosophirenden Geistes dar; der zweite, die Versuche, die alte griechische Philosophie aus ihren reinen Quellen wieder herzustellen und auszubreiten, oder das Streben der Vernunft nach Weisheit aus den verborgenen Quellen der Kabbala zu befriedigen; der dritte, die Versuche zu Reformen in der Philosophie, welche aus der Kenntniß jener Quellen entsprangen, und zum Theil neue Ansichten, zum Theil nur Combinationen älterer enthielten. Den Widerstreit gegen die neuen sich hervordrängenden Versuche, durch Entgegensetzung der alten zum Theil verbesserten Philosophie, oder des Skepticismus oder der Offenbarungslehre, werden wir gleich an seinem gehörigen Orte beifügen.

Der Hauptcharakter der Thätigkeit der Vernunft in dieser Periode ist das Streben, sich loszumachen von dem Zwange der äußeren fremden Hindernisse, Schranken und Normen. Zwar äußerte sich zu gleicher Zeit auch das entgegengesetzte Streben, Widerstand gegen jenes Ringen nach Befreyung, und das Bemühen die herrschende Philosophie mit allen Fesseln der freien Untersuchung zu erhalten. Das letzte war aber erst durch das erste aufgeregt, und die Folge der Unterwürfig-

keit

keit, in welcher die Vernunft bisher aus Schwäche und aus Gewohnheit gehalten worden war, jenes also ein Zeichen der erwachenden und ihre Kraft und Würde fühlenden Vernunft, wodurch sich diese Periode vor der vorhergehenden auszeichnete.

Die Vernunft, die sich von der Herrschaft der Autorität losriß, konnte nicht auf einmal allen Einfluß derselben vertilgen. Durch die Abhängigkeit, woran sie gewohnt worden, war ein freies selbstthätiges Forschen nach den letzten Principien, die nur in ihr selbst enthalten seyn können, eine zu schwere Aufgabe, die ihre noch darin ungeübten Kräfte überstieg. Gewohnt andern nachzudenken, konnte sie auch jetzt bei errungener Freiheit nicht ganz fremder Führer entbehren, und begnügte sich damit, daß sie nicht gezwungen war, einem Führer ausschließlich zu folgen, sondern unter mehrern denjenigen wählen konnte, den sie für den zuverlässigsten hielt. Das letzte entscheidende Urtheil behielt sich also die Vernunft zwar vor, aber sie schöpfte doch die Principien der Erkenntniß nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar aus sich, und hielt sich unmittelbar an ein Princip, das entweder entfernterweise aus ihr selbst oder aus einer höhern Intelligenz geflossen war. Hierin zeigt sich also eine Beschränkung in dem Gebrauche der Freiheit, als eine Folge der noch nicht errungenen höchsten Stufe der Cultur. Denn das Verfahren der Vernunft wurde durch unentwickelte Urtheile und mehr durch subjective als objective Urtheile geleitet. Selbst in denjenigen Köpfen, welche eine große Energie des Geistes besaßen und daher mit mehr Selbstständigkeit zu produciren anfingen, äußerte sich doch dieselbe Beschränkung, indem sie ohne deutlich gedachte Principe den aus mehrern Systemen entlehnten Stoff combinirten.

Der Hauptcharakter ist also richtig aufgefaßt, und die beiden Hauptrichtungen, welche das Philosophiren

nahm,

nahm, daß man theils der Scholastik die Systeme der Griechen und der Kabbala entgegensetzte, theils jene durch größere innere Harmonie zu erhalten suchte, stehen mit demselben in dem genauesten Zusammenhange.

Da diese ganze Periode nur ein Mittelzustand ist, in welchem die Vernunft von dem dialektischen Spiele zu sich selbst und zur Besinnung kommt, und durch die gesunde Nahrung aus dem klassischen Boden sich erhebt, Kräfte sammlet und Stoff für eine vollkommenere Geistesproduction vorbereitet, theils sich noch zuweilen in die Region des Hyperphysischen erhebt, um hier die Aufschlüsse über philosophische Probleme zu finden, theils mancherlei Combinationen aus den in ältern Systemen vorgetragenen Ideen vornimmt — die ersten Versuche der wieder verjüngten Productionskraft der Vernunft —; da alles dieß nur Vorbereitung und Vorübung auf das Künftige ist: so wird sich die Geschichte dieser Periode kürzer fassen können, weil die Meisten derjenigen, die sich des Studiums der Philosophie annahmen, nicht sowohl durch ihre Entdeckungen, als durch ihre Denkart auf das folgende Zeitalter eingewirkt haben. Nur bei denjenigen Denkern, welche durch ihre Originalität, ihren tiefen Geist, oder durch ihren großen Einfluß sich auszeichneten, wird eine Ausnahme erlaubt seyn.

---

# Erster Abschnitt.

## Ursachen von dem allmählig sinkenden Ansehen der herrschenden Scholastik und der größern Freiheit des philosophirenden Geistes.

Die Herrschaft der scholastischen Philosophie hatte schon mehrere Menschenalter hindurch gedauert. Aristoteles in Begleitung eines großen Heeres alter und neuer Commentatoren, im Bunde mit dem noch größeren Heere der Doctoren der Theologie, war Dictator und beinahe eben so infallibel geworden, als das Oberhaupt der katholischen Kirche. Die Harmonie des Aristoteles und der kirchlichen Dogmatik wurde beinahe als ein Glaubensartikel betrachtet, der so wenig als ein anderes Dogma ohne Censuren der Kirche bezweifelt oder bestritten werden konnte [1]). Diese Herrschaft gründete sich auf den natürlichen, aber ungeregelten, durch keine Vernunftprincipien geleiteten Hang des menschlichen Geistes zum Erkennen und Begreifen des Uebersinnlichen, auf die unbefugte Ausdehnung der demonstrativen Erkenntniß auf alles, was sich wissen läßt. Hierdurch wurde die Denkart ganz dogmatisch, daß man nichts als wahr wollte gelten lassen als was nicht demonstrirt werden konnte. Da indessen nicht alles demonstrirt werden konnte, sondern jede Demonstration gewisse Grundsätze, die nicht demonstrirbar sind, voraussetzt, so suchte man diese nicht allein da, wo sie zu finden sind, in dem Selbst-

1) Man sehe 8. Th. 2. Hälfte S. 452. 457.

Selbstbewußtseyn, sondern in den durch die Autorität des Aristoteles und der Kirche beglaubigten Sätzen. Durch dieses fortgesetzte Streben denkender, in der aristotelischen Syllogistik geübter Denker, die weniger in der Gründlichkeit als in der Subtilität ihre Ehre suchten, war das Gebäude der scholastischen Philosophie entstanden, in welchem die Lehren des Aristoteles und die Dogmen der Kirche auf eine wunderbare Art verkettet waren, und eine Menge von metaphysischen, in einer barbarischen Sprache ausgedrückten Kunstwörtern und die syllogistische Form als ein todtes Gerippe die Hauptsache ausmachte: Ein einseitiges metaphysisches System, welches in sich wenig Haltbarkeit besaß, und den Angriffen des Skepticismus nicht die Spitze bieten, noch auch den menschlichen Geist nach allen seinen wesentlichen Zwecken und Foderungen befriedigen konnte, welches dem Geiste des reinen Peripatetischen Systems in so vielen Puncten entgegengesetzt war, und den groben Aberglauben der entarteten, zu einem sinnlichen Ceremoniendienst herabgewürdigten christlichen Religion in Schutz genommen hatte.

Wenn ein solches System seine Herrschaft verlieren, und die freie Cultur der gesammten Geisteskräfte nicht mehr aufhalten oder in zu enge Schranken und in unveränderliche Formen einzwängen sollte, so mußte der menschliche Geist von Außen einen neuen kräftigen Anstoß erhalten, er mußte vollkommenere Geistesproducte kennen lernen, die eine bessere und kräftigere Nahrung enthielten und nicht von einer, sondern von allen Seiten ansprachen; so mußte Mißtrauen gegen die apodiktische Wahrheit des herrschenden Systems entstehen; so mußte die Bildung des Gelehrten nicht ausschließlich an den geistlichen Stand gebunden seyn, und vorzüglich Männer, die nicht schon durch ihren Stand an gewisse einseitige Ansichten gewöhnt worden, an den Untersuchungen über Gegenstände, welche

che die gesammte Menschheit interessiren, Antheil nehmen; so mußte überhaupt eine freiere Denkart, eine größere Erkenntnißsphäre und ein freierer Wirkungskreis sich bilden.

Diese heilsame Revolution in der Denkart und in dem gesammten Kreise des menschlichen Wissens wurde durch das neu belebte Studium der alten classischen Literatur bewirkt. Wäre aber nicht zum Glück für die Menschheit die Buchdruckerkunst erfunden worden, und hätten sich nicht in Italien, welches durch seine Lage zuerst das wohlthätige Licht der alten classischen Literatur empfing, mehrere Freistaaten mit republicanischem Geiste gebildet, so würden die großen und erfreulichen Folgen, welche jenes Studium hatte, entweder gar nicht, oder doch weit später sich entwickelt haben, dann wäre die Kirchenreformation, durch welche die letzte Fessel der Willkühr zerbrochen, und wenigstens ein Theil von Europa dem Geistesdespotismus entzogen wurde, viel später erfolgt. Das Aufleben der alten classischen Literatur und die Reformation sind die beiden Haupturſachen von der größern Freiheit des Denkens und der daraus hervorgegangenen wichtigen Revolution in dem ganzen Gebiete der wissenschaftlichen Cultur; die beiden andern Begebenheiten nehmen zwar auch eine bedeutende, doch aber untergeordnete Stelle unter den Ursachen dieser Revolution ein.

Der zerrüttete Zustand des griechischen Kaiserthums, der eben sowohl von der Unfähigkeit und Schwäche der Beherrscher, von der unbeschränkten willkührlichen Gewalt des Heeres, von dem verderblichen Einfluß der Streitigkeiten und Wortgezänke religiöser Parteien, als von den immer neuen und verstärkten Anfällen wilder kriegerischer Völker, besonders der Araber und Türken, herrührte, verscheuchte die Musen und die Gelehrten, die sich den Wissenschaften geweihet hatten, von jenem Tummelplatze

der

der Zerstörung in die Länder des Occidents. Italien war durch seine Nähe, seinen Wohlstand, seine Cultur und seine Verhältnisse bestimmt, den flüchtenden Gelehrten einen ruhigen Wohnsitz zu geben, die Schätze der aus dem Alterthum geretteten Gelehrsamkeit aufzunehmen, und dadurch das wohlthätige Licht der Aufklärung in andere Länder des Occidents zu verbreiten. Die öftern Gesandtschaften, welche die griechischen Kaiser an die abendländischen Fürsten sendeten, um Hülfe gegen die Türken zu erhalten; die Vereinigung der griechischen und lateinischen Kirche, welche die erstern, um die gesammte Christenheit gegen die Ungläubigen zu bewaffnen, und die Päpste wünschten, um ihrer Gewalt einen grössern Umfang zu geben, knüpfte die Verbindung zwischen Italien und Griechenland, welche schon früher der ausgebreitete Handel der italienischen Handelsstaaten eröffnet hatte, enger. Das Bedürfniß der griechischen Sprachkenntniß nahm zu, die Gelehrten, welche als Gesandten gebraucht wurden, weckten und verstärkten die Liebe zur griechischen Literatur, die literärischen Schätze, welche sie mitbrachten, unterhielten und beförderten das Studium derselben.

In Italien hatten einige Staaten eine freie Verfassung erhalten, in welchen ein freier Bürgersinn, ein strebsamer unternehmender Geist, eine höhere Verstandescultur, eine betriebsame Industrie, ein unternehmender Handelsgeist sich bilden, und sie zu einer ansehnlichen Stufe von Wohlstand, Macht und Ansehen erheben konnte. In diesen Freistaaten erwachte zuerst das Bedürfniß nach höherer Bildung und geistigerem Genuß, welches die Empfänglichkeit für die schönen Künste, für die wissenschaftliche Cultur und überhaupt für die in den klassischen Werken der Alten niedergelegten Ideen erzeugte. Dante, Petrarca und Boccaccio waren die ersten italienischen Dichter von ausgezeichneter Originalität, die zugleich mit hoher Ach-

tung

tung gegen die Classiker erfüllt waren, und den Enthusiasmus verbreiteten, mit welchem die griechische Literatur aufgenommen wurde. Zum Glück fanden sich einige unter den Fürsten und mehrere von den angesehensten Geschlechtern, welche mit einander in der Unterstützung und Beförderung der klassischen Literatur wetteiferten. Wenn auch der Elementarunterricht in dem Griechischen durch die in Italien eingewanderten Griechen, durch die von diesen gebildeten Italiener, und endlich durch die öffentlichen Schulen allen fähigen Köpfen geöfnet war, so erforderte doch der Besitz der Classiker selbst durch Kauf oder Abschrift der Handschriften so bedeutende Summen, daß die Sammlung und Aufbewahrung der classischen Werke nur vermittelst des Reichthums der Fürsten und angesehensten Geschlechter zu Stande kommen konnte. - Wäre nicht zu gleicher Zeit, als der Eifer für die Philologie und der Enthusiasmus für die Musterwerke der Alten erwachte und um sich griff, auch die Buchdruckerkunst erfunden worden, welche zwar nicht sogleich — denn da waren die gedruckten Werke fast eben so theuer als die abgeschriebenen — aber doch hernach, nachdem sie durch die rastlos nach dem Vollkommnern strebende Vernunft vollkommner und einfacher worden war, nicht allein die wohlhabende, sondern auch die ärmere Classe der Menschheit in den Stand setzte, sich durch den Geist des Alterthums zu bilden, so würde der Einfluß des griechischen Geistes auf die Wiederbelebung eines humanen Sinnes und Strebens weder so kräftig und ausgebreitet, noch so einflußreich geworden seyn.

Der Enthusiasmus, welchen die wieder auferweckten Griechen und Römer durch ihre Schriften in Italien weckten, ist eine Erscheinung, die aus dem damaligen Zustande der Menschheit und ihrer Cultur sowohl als aus dem Geiste, der in diesen Schriften wehete, vollkommen begreiflich wird. Eine Nation, in welcher durch Industrie

und

und Handel Wohlstand verbreitet ist, durch diese Beschäftigungen und durch mancherlei Reibungen der Köpfe die mannigfaltigen Kräfte des Geistes aufgeregt und entfaltet werden, konnte an den wenigen literärischen Producten, welche aus einem beschränkten Verstande nach sehr einseitigen Rücksichten hervorgegangen, in einer ungebildeten Sprache, ohne alle ästhetische Form geschrieben waren, nicht länger Wohlgefallen finden. Jene Werke der Griechen, an deren Erzeugniß nicht eine todte Masse von Kenntnissen allein, sondern auch Verstand und Herz, Vernunft und Gefühl Antheil hatte, die durch ihr Gepräge der Menschheit den ganzen Menschen ansprechen, allseitig ergreifen und beschäftigen, mußten vielmehr eine ganz außerordentliche Wirkung machen. So wie, nach der herrlichen Allegorie des Plato, diejenigen, welche einen großen Theil ihres Lebens in einer unterirdischen Höhle als Gefangene gelebt, und, weil sie gefesselt waren, und nicht vor sich sehen konnten, nur den Widerschein der Sonne in den verstohlen einfallenden Strahlen erblickt haben, wenn sie durch eine fremde Macht entfesselt und auf die Oberfläche der Erde gebracht werden, nachdem sie den blendenden Schein ertragen lernen, sich an dem majestätischen und erquickenden Blicke des Sonnenlichtes nicht satt sehen können, so mußten jene Männer, die zuerst wieder den geistreichen Genuß der griechischen und römischen Werke empfingen, von ganz neuen Gefühlen ergriffen, und von der größten Begeisterung durchströmt werden. Diese Wirkung war freilich in Rücksicht auf Grade und Folgen von sehr mannigfaltiger Art. Es kam darauf an, wie das Gemüth beschaffen war, welches die ersten Strahlen des anbrechenden neuen Tageslichts empfing, von welcher Seite sie in dasselbe fiel und in welchen Brechungen dieselben fortgeführt wurden. Je freier, je weniger verschoben und eingenommen dasselbe war, desto reiner und

kräftiger mußten auch die Eindrücke werden, und desto lebendigere Rückwirkungen erfolgen.

Es war daher ein Glück für die Menschheit, daß sich schon lange ein Mittelstand gebildet hatte, der frei von der Dienstbarkeit der Leibeigenen ohne Ansprüche auf die Vorrechte des Adels, seine Existenz durch eignes freies kräftiges Wirken und Streben erhalten mußte, und ohne die Vorurtheile des Adels und des geistlichen Standes für die freieren Ansichten einer gebildeten Menschheit empfänglicher blieb. Der Adel setzte seine Würde in einem angeerbten Vorzuge, dem Genuß der damit verbundenen Privilegien, und in dem Besitze kriegerischer Eigenschaften, und hielt es eben darum für überflüssig, nach vorzüglichen Eigenschaften des Geistes zu streben, da alles, was dem Menschen Vorzug gibt, in seinen Augen ein Vorrecht seiner Geburt war. Die Geistlichkeit war durch ihren Stand an ähnliche Vorurtheile gewöhnt, durch welche die Geistesbildung beschränkt wurde; gewisse mit dem Amte, dem sie sich widmeten, und den hierarchischen Verhältnissen verbundene Ansichten verminderten die Empfänglichkeit für fremde Bildung durch Muster und Beispiele, und hinderten sie an allseitiger Beurtheilung der von den ihrigen abweichenden Ideen, indem sie ihr Urtheil dem Ausspruche der Kirche unterwerfen mußten. Wenn es in beiden Ständen Männer gab, welche sich frei von dieser Einseitigkeit und Beschränkung hielten, so sind diese als Ausnahme zu betrachten.

Der größte Vortheil, welcher den Wissenschaften und der Menschheit durch die Wiedererweckung des Studiums der classischen Literatur gebracht wurde, bestand überhaupt in der klaren Ansicht von dem Leben und Geiste der Alten, in der Erweiterung des Gesichtskreises und des Urtheils, in der Aufstellung von Mustern der Nachahmung, in der Vermehrung der Kenntnisse, in der Belebung

bung des Studiums der Sprache und des Strebens nach einer richtigen, deutlichen und geschmackvollen Darstellung der Gedanken. Die griechischen Gelehrten, welche nach Italien kamen, wie Emanuel Chrysoloras, Bessario, Georgius, Pletho, Theodorus Gaza und so viele Andere waren Geistliche, Redner, Sprachlehrer, welche in den wissenschaftlichen Kenntnissen, die sie besaßen, besonders in der Philosophie und Mathematik, nicht die Gränzen überschritten hatten, welche schon ihre Vorfahren, die alten Griechen, erreichten; aber sie hatten doch jene Kenntnisse mit einem lebendigen Geiste aufgefaßt und sich angeeignet, sich durch sie für das Leben, für den Staat und die Kirche gebildet; darum konnten sie auch durch das Medium einer ausgebildeten Sprache und Darstellungskunst in den Italienern einen ähnlichen Geist wecken und beleben, und die Liebe, die Bewunderung, die Nacheiferung nach denselben Mustern, welche für Griechenland noch immer die allgemeine Quelle aller Nationalbildung waren, anfachen. Hieraus entstand eine innere Bewegung und Gährung des Geistes, welche für die Cultur der Wissenschaften von den heilsamsten Folgen war. Hier haben wir nur die unmittelbaren Folgen für das Philosophiren zu entwickeln, welche der Scholastik den ersten Hauptstoß gaben.

In dem griechischen Kaiserthume waren Plato und Aristoteles die beiden Hauptquellen für das Studium der Philosophie. Die Schriften von beiden wurden von allen, die ihren Geist wissenschaftlich bilden wollten, mit großem Eifer gelesen und als die Denkmäler der größten Philosophen, die ihre ausgezeichneten Talente zur Vortrefflichkeit ausgebildet und zur Erforschung der wichtigsten Gegenstände der Menschheit angewendet hatten, als Meisterstücke des philosophischen Geistes benutzt. Ihr Ansehen war groß, ohne daß daraus ein Despotismus für den Verstand entstanden war, da jeder seine Anhänger hatte,

keine Partei ihren Helden für den einzigen untrüglichen Denker erklärt hatte, oder ihrer einseitigen Vorliebe durch eine äußere Macht, wie in den Abendländern die hierarchische Gewalt war, eine zwingende Kraft geben konnte. Es gab in dem orientalischen Kaiserthume kein geistliches Oberhaupt, sondern die Kirche hatte mehr eine aristokratische Verfassung, unter vier an Macht und Ansehen gleichen Patriarchen, und sie war in mehrere Parteien getheilt, die einander zwar öfters mit fanatischer Wuth verfolgt hatten; allein ein solches strenges Dogmensystem, welches dem menschlichen Verstande fast allen freien Spielraum entriß, war doch nicht, wie in dem Occidente, eingeführt worden. Eine gewisse liberale Denkungsart blieb daher immer in der griechischen Kirche herrschend, und es konnte also auch keine so engherzige, die Menschheit verbildende, den Geist tödtende Scholastik aufkommen und zur Herrschaft gelangen. Wenn sich auch kein originaler Geist des Philosophirens regte, so war doch der freie Zugang zu den originalen Schriften des Plato und Aristoteles ein wirksames Mittel zur Cultur und Menschenbildung. Dieser freiere, duldsamere, darum auch bildungsfähigere Geist des Philosophirens, ein Streben nach Ueberzeugung aus Gründen, und eine liberalere Denkart, die abweichenden Meinungen mit Gründen zu widerlegen, ohne sie durch Machtworte niederzuwerfen, wurde durch die auswandernden Gelehrten Griechenlands nach dem Occident gebracht. Ein zweiter wichtiger Vortheil, den diese Begebenheit zur Folge hatte, war der Besitz und der Gebrauch der Originalschriften beider Philosophen, da man sich bisher nur mit größtentheils schlechten und treulosen Uebersetzungen hatte behelfen müssen. Der Gebrauch jener öfnete aber die bisher mit Blindheit geschlagenen Augen, denn eines Theils fand man in den Schriften des Aristoteles eine Philosophie, die von derjenigen himmelweit verschieden war, welche die Scholastiker für Aristotelisch ausgegeben

gegeben hatten. Es war nicht der kalte, alles in förmliche Schlüsse auflösende Dialektiker, noch der rechtgläubige Metaphysiker, sondern ein vielseitig gebildeter, eine große Masse von Kenntnissen umfassender, eine reiche Fülle von Beobachtungen benutzender und dieselbe aneinander reihender Philosoph der Natur, der in seinen Schriften dem forschenden Blicke begegnete, und er wich in manchen bedeutenden Puncten von der Dogmatik der Kirche ab. Auf der andern Seite lernte man einen Philosophen von erhabenem Charakter kennen, der durch seine Ideale den vernünftigen Geist des Menschen unwiderstehlich hinriß, ihn auf das Ideale und Göttliche hinwies, ohne ihn aus seiner Sphäre zu entrücken, sondern nur lehrte, wie man sich nach einem ewigen Muster durch die Vernunft bilden solle. Man konnte keinem von beiden den Anspruch auf den Ehrentitel eines Philosophen absprechen, und doch waren die von ihnen aufgestellten Systeme in vielen wichtigen Puncten nicht übereinstimmend. Der Gedanke von einem Systeme vollkommner Erkenntniß, außer welchem keine Wahrheit und kein Heil zu finden sey, mußte aufgegeben werden, wenn auch eine künstliche Interpretation zuweilen die im Leben, und in ihren philosophischen Ansichten uneinigen Denker mit Gewalt in Harmonie bringen wollte. Dazu kam noch die mittelbar und unmittelbar aus beiden geschöpfte historische Erkenntniß von mehreren früheren, gleichzeitigen und späteren philosophischen Forschungen, von einer Menge von mathematischen, astronomischen und Naturkenntnissen, welche mit der Philosophie in Verbindung standen, und die Ueberzeugung, daß das gegenwärtige Menschengeschlecht in Vergleichung derselben weit ärmer sey, als die Griechen und Römer, und der ganze eingebildete Reichthum nur in leeren Begriffsformen und einer abschreckenden Terminologie bestehe, daß man nur den todten Körper jener lebendigen Philosophie des Alterthums besitze, ohne den beseelenden und belebenden Geist

und

und daß die Kunst der Neuern, mit welcher sie jenen Körper anatomirt und künstlich wieder zusammengesetzt hatten, doch nicht für die wahre Philosophie gelten könne.

Die ersten belebenden Strahlen der griechischen Literatur berührten den Geist zweier großer Dichter Italiens, die auch am meisten beitrugen, den Enthusiasmus für die erste weiter zu verbreiten. Nachdem Dante Alighieri zuerst in seiner göttlichen Comödie einige Ideen der Platonischen Philosophie eingewebt hatte, wurde der berühmte Sänger der Liebe, Petrarcha, der sich durch das Studium der Schriften des Cicero gebildet, und daraus für die Werke der Griechen, als er sie noch nicht in ihrer Ursprache lesen konnte, begeistert worden war, mit dem Mönche Barlaam bekannt. Dieser Barlaam, aus Seminara in Calabrien, der durch die griechische Liturgie der Mönche des heiligen Basilius zum eifrigen Studium der griechischen Sprache geweckt worden war, sich darauf eine Zeit lang in Griechenland aufgehalten hatte, und vom Kaiser Andronikus dem Jüngern als Gesandter an den Papst Benedict XIV. im J. 1339 nach Avignon, dem damaligen Sitze der Päpste, kam, wo sich auch Petrarcha aufhielt, brachte dem Dichter die erste nothdürftige Kenntniß des Griechischen bei. Er las unter der Anleitung des Mönchs den Plato, und verbreitete durch seine Gedichte, durch seine zahlreichen Schüler und Freunde die Empfänglichkeit und die enthusiastische Liebe, mit welcher die Philosophie des Plato in Italien aufgenommen und gepflegt wurde. Mehrere seiner Schriften enthalten einen Schatz von Lebensweisheit, der aus seiner eignen Menschenkenntniß und aus dem Studium des Cicero und Seneca geschöpft, durch die interessante Darstellung sowohl als durch die Herzlichkeit einen großen Eindruck macht. Das Studium der griechischen Literatur und besonders der Poesie wurde durch Petrarchas Freund den Boccaccio, der

der durch Leontius Pilatus, einen Schüler des Barlaam und nachher ersten öffentlichen Lehrer der griechischen Sprache zu Florenz, eine vollständigere Kenntniß der griechischen Sprache sich erworben hatte, geweckt und gepflegt. Durch die Bemühungen dieser Männer war den griechischen Gelehrten, die aus dem morgenländischen Kaiserthume auswanderten oder in Geschäften Reisen machten, die günstigste Aufnahme vorbereitet. Der erste unter denselben war Manuel Chrysoloras, der erst als Gesandter des griechischen Kaisers Johannes Palälogus nach Italien kam, seit 1395 sich aber Italien zum beständigen Wohnsitze wählte. Er lehrte in Venedig, Rom, Mayland und Florenz die griechische Literatur mit großem Beifalle und bildete viele Gelehrte, die sich um die Herstellung der alten Literatur der Griechen und Römer verdient machten. Mehrere, die diesem Beispiel folgten, Georgius Gemistus oder Pletho, Bessarion, Georgius Trapezuntius, Theodorus Gaza, Johannes Argyropulus, Michael Apostolius, Andronicus Callistus, Demetrius Chalcondylas, Constantinus und Janus Lascaris, erwarben sich durch Unterricht in dem Griechischen, durch Abschriften und Sammlungen griechischer Handschriften, durch Uebersetzung derselben in die lateinische Sprache und durch Bildung vortrefflicher Gelehrten als: des Franciscus Philelphus, Angelus Politianus, Hermolaus Barbarus, Laurentius Valla, Rudolphus Agricola, um die Beförderung der Cultur ein ewig dauerndes Verdienst, so wie auch einige Päpste und Fürsten, welche mit großer Freigebigkeit die Gelehrten unterstützten, Schulen für die classische Philologie stifteten, und Bibliotheken anlegten, unter welchen vorzüglich die Mediceer in Florenz, die Visconti in Mailand, die Päpste Innocenz IV. Urban III. Nicolaus V. Pius II. Sixtus IV. Leo X. die Alphonso in Spanien, Ludwig XII. in Frankreich u. s. w. sich auszeichneten.

Durch

Durch diese Beförderungsmittel und Anstalten wurde ein ganz neuer Geist angeregt. Es entstand eine Art von Begeisterung und Bewunderung für die Griechen und Römer, ein reger Eifer, sich ihrer Geistesproducte zu bemeistern, und durch ihr Studium denselben lebendigen Geist, dieselbe klare Ansicht von dem Leben, denselben Sinn für Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit in sich zu wecken, zu beleben und zu stärken, eine Bewunderung und Nacheiferung der schönen Form der Rede und Darstellung, in welcher die Alten so vortreffliche Muster waren. Es bildete sich eine Schule, in welcher die Kenntniß des Alterthums und die Bildung durch dasselbe der Hauptzweck war, deren Wesen und Geist durch die Benennung der Lehrer der Grammatik und Rhetorik nur unvollständig, entsprechender aber durch die: Lehrer der Humaniorum oder der Humanität bezeichnet wurde. Wenn sie auch zuweilen auf der andern Seite sich verirrte und Worte und Sprachkenntnisse viel zu hoch schätzte, und darüber den Mittelpunct aller menschlichen Studien aus den Augen verlor, so hat sie dennoch das Verdienst, der Menschheit zuerst die Augen geöfnet, den Schleier, der den reinen Blick verwehrte, weggezogen zu haben.

In dieser Schule bildeten sich zuerst die standhaften Bestreiter der Scholastik, die das gothische Gebäude erschütterten und dem leeren dialektischen Spiele, dem Wortgezänke und Luftgefechte, welches größtentheils neben einigen philosophischen Sätzen von echtem Gehalt, die Hörsäle der Theologie und Philosophie erfüllte, die allgemeine Ehre und Hochschätzung entzogen, und es dahin brachten, daß die neuere Philosophie schon um ihrer ungebildeten, ungrammatischen, holprichten Sprache willen verachtet wurde. Die Vorfechter dieses Kampfes, der weiter ging als man erstlich glauben konnte, waren Hermolaus Barbarus und Angelus Politianus. Der erste, der

1454 zu Venedig geboren war, und ſich durch die claſſiſche Literatur gebildet hatte, überſetzte unter andern gelehrten Werken auch des Themiſtius paraphraſirende Auslegung der Ariſtoteliſchen Phyſik in der Abſicht, um einen Verſuch zu machen, ob ſich die Naturphiloſophie des Ariſtoteles in einem beſſern Latein vortragen laſſe, was die Scholaſtiker läugneten. Er eiferte überhaupt in ſeiner Vorrede gegen dieſe Philoſophen, welche in einem barbariſchen Latein und ungebildeten Vortrage über philoſophiſche Gegenſtände geſchrieben und diſputirt hatten, wodurch alle gebildete Menſchen durch Ekel von dieſen Studien abgeſchreckt worden; ſie haben, ſagt er, durch dieſe Barbarei den Zweck erreichen wollen, daß ſie ohne Nebenbuhler und Nacheiferer allein auf dieſem Gebiete herrſchen könnten. Daher behaupten ſie, die Mathematik, Philoſophie, Jurisprudenz könne in keinem correcten Latein vorgetragen werden, und es ſey zwiſchen dieſen Wiſſenſchaften und der echten lateiniſchen Sprache eine ſolche Kluft, wie zwiſchen widerſprechenden Dingen; daher tadeln ſie diejenigen, welche Philologie und Beredſamkeit mit wiſſenſchaftlichen Studien verbinden. Dieſe Meinung, ſetzt Hermolaus hinzu, verkehrt und verdirbt die Studien und iſt für das ganze Leben und für den Staat höchſt nachtheilig und unwürdig [2]). Hermolaus erweckte auch in dem philoſophiſchen

2) *Hermolai Barbari in Paraphraſin Phyſices Themiſtii praefatio ad Antonium Galateum.* Idem mihi videntur peccare, qui ſtudia liberalium artium docere aut ſcribere ingreſſi, vocabulis ſordidis et ex infima plebeii ſermonis fece acceptis foedant et contaminant omnia, ut bonis mentibus et praeclaris ingeniis aut averſis aut perterrefactis ſoli rerum potiantur voluptenturque citra aemulum. Ita fit, ut qui paulo modo humanius educati inſtituique ſunt, non reformident haec adeo, ſed fugiant, oderint, deſpuant. Contra rudiſſimus quisque infantiſſimusque admoliri manus is audeat, quod non contingeret, niſi quod, ut in proverbio

sophischen Grafen Johannes Picus von Mirandola aus demselben Grunde eine Abneigung gegen die herrschende Schulphilosophie, der er sich sechs Jahre hindurch gewidmet hatte, und wenn dieser gleich eine Vertheidigung der philosophischen Köpfe unter den Scholastikern gegen seinen Freund, der ihnen in dem Affect kaum den Titel Philosophen ließ, und von ihnen behauptete, sie hätten wegen ihres rohen, fehlerhaften, aller Reize entbehrenden Vortrages so wenig in ihrem Leben gelebt, als sie nach ihrem Tode fortleben würden [3]), nicht ohne philosophi-

verbio est, balbi balbos intelligant. Ac sunt quidem nonnulli tam male affecti animatique, ut putent, quae in philosophia, matheſi, iuris scientia tractantur, latine dici aut explicari non posse, non tam propter egestatem linguae et rerum novitatem, quam quod sentiunt, humanas literas quasi negotium facessere, et impedimento esse maioribus doctrinis. In quo alii etiam importunius stolidiusque affirmant, pugnantia esse haec non alio genere, quam ea, quae disparata et contraria a recentibus dicuntur. Proinde vitio vertunt, si qui utrumque aut iunctim condiscat aut ab eloquentiae studiis se ad philosophiam convertat. — Nihil aeque pernicioſum in omni republica est, quam ista persuasio, nihil tota vita incommodius, indignius, foedius, quam perversio haec et depravatio studiorum.

3) *Iohannis Pici Epistola ad Hermolaum Barbarum* (opera Basil. 1601) p. 239. Expertus sum ego cum semper alias, tum hac proxima tua ad me epistola, in qua dum Barbaros hos philosophos insectaris, quos dico haberi vulgo sordidos, rudes, incultos, quos nec vixisse viventes, nedum extincti vivant, et si nunc vivant, vivere in poenam et contumaciam, ita porro sum commotus, ita me puduit piguitque studiorum meorum, iam enim sexennium apud illos versor, ut non minus me feciſſe velim, quam in tam nihil facienda re laborioſe contenderim, perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Albertum, apud Averroem meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis literis fortasse nonnihil esse.

losophischen Geist unternimmt, worin er zeigt, daß diese Männer in der Erforschung der Wahrheit ihr Leben zugebracht und aus rühmlichem Streben nach Gründlichkeit in die subtilsten Untersuchungen sich vertieft haben, daß Philosophie und Wissenschaft ohne die Künste der Beredsamkeit bestehen, und diese dem Zwecke jener mehr hinderlich als beförderlich seyen, doch am Ende seines Briefes gestehet, daß er nur aus Scherz die Vertheidigung einer verzweifelten Sache übernommen, um desto mehr die Ueberzeugung des Bessern zu verstärken, und zur Bekämpfung des Schlechteren zu reizen. Indessen konnte er auch nicht den eiteln Stolz der Philologen vertragen, welche, wenn sie die Etymologie von ein paar Worten gefunden, mit verächtlichem Blick auf die Philosophen herabsehen.

Dieses war nur das Vorspiel eines größern Kampfes. Je mehr bei dem großen Enthusiasmus das Studium der griechischen und römischen Literatur sich verbreitete, desto mehr fiel die Einseitigkeit, der Mangel an Denkfreiheit und die Sclaverei des menschlichen Verstandes in die Augen, welche bisher unter den Gelehrten zur Gewohnheit geworden war. Aristoteles Logik und Metaphysik hatten wie durch einen Zauber alle Köpfe eingenommen, alles folgte diesem Strome abwärts, was nicht Aristotelisch war, wurde für Kontrebande in dem Gebiete des Wissens gehalten, und Aristoteles galt für den einzigen Philosophen, zu dessen Fahne schwören mußte, wer als Gelehrter gelten wollte. So war es nicht unter den Griechen und Römern. Bei der höchsten Achtung, welche die Genies der ersten Größe in der Mit- und Nachwelt erhalten hatten, war es doch keinem Denker verwehrt, seinen eigenen Weg zu gehen, fremde Behauptungen zu prüfen, und ohne äußern Zwang von denselben abzugehen, wenn er die Wahrheit besser getroffen zu haben glaubte. Diese Freiheit des Denkens stellte sich den Freunden der alten

ten Literatur als ein beneidenswerther Vorzug der classischen Welt dar, gegen welchen der Zustand der Gelehrsamkeit ihrer Zeit, und vorzüglich die Scholastik gar sehr in Schatten gestellt wurde. Wer unter ihnen nur etwas philosophischen Geist besaß, konnte nicht umhin die Scholastik als einen Despotismus des menschlichen Verstandes zu bestreiten. Laurentius Valla war einer der ersten, der mit seiner bekannten Freimüthigkeit von dieser Seite den Kampf begann. Nachdem er die Bescheidenheit des Pythagoras, der sich für keinen Sophos, sondern nur für einen Philosophus ausgab, und der Nachfolgenden bescheidenen Forschungsgeist und Denkfreiheit gerühmt, tadelt er die Peripatetiker seiner Zeit, welche Jedermann die Freiheit vom Aristoteles abzuweichen absprachen, als wenn er allein ein Sophos gewesen, und vor ihm und nach ihm kein Denker philosophirt habe. Freilich, sagt er, begünstigen sie ihn allein, weil sie ihn nur allein kennen, wenn man nämlich einen Philosophen kennen kann, den man nicht in der Ursprache, sondern nur in untreuen und barbarischen lateinischen Uebersetzungen lesen kann, und da selbst die Unkunde der lateinischen Sprache dem Verständniß entgegen steht, wenn sich auch alles gleich gut in das Lateinische übertragen ließe. Wie können Avicenna und Averroes auf eine Autorität in der Philosophie des Aristoteles Anspruch machen, da sie weder die griechische noch die lateinische Sprache kannten, und so viele philosophische Fragen ohne Sprachkenntnisse nicht entschieden werden können. Sollte ich auf diese Männer hören und aus Scheu vor ihnen nichts gegen den Aristoteles sagen, weil sie es verbieten? Diese Anmaßung ist selbst nicht in Athen, ist keinem Philosophen in keinem Zeitalter zugestanden worden [4]).

Dünkt

4) *Laurentius Valla Praefatio in Dialecticen.* Itaque et nemo post Pythagoram appellatus est sophos, et libertas semper philosophis fuit fortiter dicendi quae sentirent, nec

Dünkt mir doch ſelbſt Ariſtoteles kein Achilles oder Hercules unter den Heroen, kein Mond, geſchweige denn eine Sonne an dem Himmel zu ſeyn. Er hat ſich nicht durch Staatsklugheit, Kriegskunſt, Rechtswiſſenſchaft oder Heilkunſt, hiſtoriſches oder politiſches Talent ausgezeichnet. Hat Ariſtoteles mehrere und vortrefflichere Werke geſchrieben? War er der erſte Schriftſteller? Er hat mehr als Andere geſchrieben, aber auch mehr als Andere fremdes Eigenthum zuſammengetragen, und dabei ſo unredlich gehandelt, daß er es für das Seinige ausgibt und die Männer, denen er es verdankt, nie nennt, als wenn er etwas an ihnen zu meiſtern findet. Es ſey, daß er mehr als Andere geſchrieben hat, hat er auch alles beſſer gemacht und alles ſo vorgetragen, daß keinem etwas übrig blieb? Iſt er für einen Gott zu halten? Man kann daher nicht ohne Schamröthe erzählen, daß einige der Neueren ihre Schüler dadurch einweihen, daß ſie dieſelben ſchwören laſſen, nie den Ariſtoteles zu beſtreiten. Unſinnige und abergläubiſche Menſchenart, die ſich ſelbſt den gröſ-

nec ſolum contra principes aliarum ſectarum, ſed etiam contra principem ſuae, quanto magis his, qui nulli ſectae ſe addixerunt. Quo minus ferendi ſunt recentes Peripatetici, qui nullius ſectae hominibus interdicunt libertate ab Ariſtotele diſſentiendi, quaſi ſophos hic, non philoſophus. — At ceteri Latini ceteros philoſophos pro aſophis habent, unum Ariſtotelem amplectentes. Quidni? cum eum ſolum cognitum habeant, ſi modo cognoſcere eſt, non propria ſed in aliena lingua lectitare; ne dicam non ſincera, non ſolum quia plerique eius libri corrupte translati ſunt, ſed etiam, quia multa belle dicuntur graece, quae non belle dicuntur latine, quae res in plurimos maximosque errores egregia quoque ingenia induxit. — Hos ego homines verear? hos ego audiam? vetantes, ne quid in Ariſtotelem dicam, hos ſibi tantum ſumere patiar? quod non ipſis Athenis, quod non omnibus philoſophis, quod non cunctis ſeculis concederetur?

gröſsten Schaden thut, weil sie sich des Vermögens, die Wahrheit zu erforschen, muthwillig beraubt. Sind diejenigen zu tadeln, welche sich selbst dieses Gesetz auferlegen, wie vielmehr diejenigen, welche demselben andere unterwürfig zu machen suchen [5]).

Es kam drittens theils die richtigere Kenntniß der aristotelischen Philosophie aus den Quellen, theils die gröſsere Bekanntschaft mit andern Philosophen, vorzüglich mit dem Plato dazu und half den blinden Autoritätsglauben der scholastischen Philosophie zerstören. Denn wenn die Scholastiker vorgaben, nichts als aristotelische Philosophie zu lehren und auf dieselbe als auf das einzige gewisse System der Wahrheit zu halten, durch Eid und Bann drangen, so muſste das Studium der aristotelischen Schriften zum gröſsten Erstaunen lehren, welcher himmelweite Unterschied zwischen dem Aristoteles der Scholastiker und dem echten Aristoteles sey, und die unumstöſsliche Ueberzeugung bewirken, daß die Autorität des Aristoteles, das Bollwerk der Scholastiker, ein Irrlicht gewesen sey. Zunächst ging diese Entdeckung von einer Vergleichung der lateinischen Uebersetzung des Aristoteles mit dem Originale aus [6]); aber man schritt von da weiter, und erblickte auch

5) *Valla* ibid. Composuit plura quam ceteri: esto; num cuncta quam ceteri melius? num ita, ut nihil alii queant dicere? num ut pro Deo habendus sit? Pudet referre, apud quosdam esse morem initiandi discipulos et iure iurando adigendi, nunquam se Aristoteli repugnaturos. Genus hominum superstitiosum atque vecors et de se ipso male meritum, cum se facultate fraudent indagandae veritatis. Quos si reprehendere iure optimo possumus, quod hanc sibi legem imposuerunt, qua tandem infectatione castigare debemus, si hanc legem in alios transferunt?

6) *Politiani Oratio de Suetonio.* Oper. T. III. p. 125. Contuli et graecum Aristotelem cum Teutonico, hoc est eloquen-

auch die Lehren in einem ganz andern Lichte. Nicht anders ging es mit dem Plato, dessen Schriften durch Form und Inhalt so sehr die Bewunderung erregten, daß man mit Unwillen gegen die neuen Lehrer erfüllt wurde, die einen solchen Geistesgenuß gehindert, und durch ihre Scheinwissenschaft den eitlen Stolz unterhalten hatten, als brauche man sich um nichts weiter zu bekümmern, als um ihre dürre Philosophie. Die wieder auflebende classische Literatur, das Interesse, welches die Mathematik erhielt, machte auch die Platonische Philosophie, welche mit dem Kreise der Alterthumswissenschaft so innig verbunden war, zu einem Gegenstande eines eifrigern Studiums. Man fand selbst, daß die Ansichten und Lehren des Plato weit besser mit dem Geiste des Christenthums zusammen stimmen, als die Naturphilosophie des Aristoteles. Daher traten manche Scholastiker, welche erst eifrige Anhänger der aristotelisch-scholastischen Philosophie gewesen waren, so bald als sie das eigne Studium der aristotelischen und platonischen Schriften aufgeklärt hatte, von derselben zurück, und erklärten sich für die platonische Philosophie. Dieses that unter andern Wessel van Gansfort oder Gröningen [7]).

Es

quentissimum cum infantissimo et elingui. — Vidi eum et vidisse poenituit, non conversum e graeco, sed plane perversum, sic ut ne minimum quidem alterius vestigium in altero appareat. — Sed quorsum ego haec, cum sint vel isti inprimis, quibus insana in Gymnasiis sint posita praemia, ut tanta mercede latini homines nihil sapere discant.

7) Dieser Wessel war anfangs Realist, kam nach Paris um die Formalisten oder Anhänger des Scotus zu widerlegen, wurde aber dadurch selbst von der Schwäche seiner Partei überzeugt, und ein Formalist, in der Folge ein Nominalist. *Bulaeus* T. V. p. 526. Seine reifere Einsicht und sein edler Wahrheitssinn war die Ursache, daß er

später-

Es schien daher vielen durch das Studium der Alten gebildeten Männern eine Einseitigkeit, daß man nur einem Philosophen des Alterthums ausschließlich folgte, und kein Streben hatte, sich mit den Ansichten und Einsichten der übrigen bekannt zu machen, weil eben durch die Vergleichung aller jener Strahl der Wahrheit in der Seele aufgehen könne, der sie erleuchten und zur Vermehrung der Erkenntniß fruchtbar machen könne. Denn es sey unedel, nur immer an der Tafel der Weisen sich zu laben, ohne selbst einen Beitrag aus seinem eigenen Geiste herzugeben [8]). Daher wurde auch das Studium und die Nachahmung

späterhin alle Scholastik verwerfend der Platonischen Philosophie den Vorzug gab. Einem jungen Freunde, der sich Belehrung über seinen Studienplan ausbat, gab er den Rath, die alten Schriftsteller, sowohl die heiligen als die profanen, den neuern Scholastikern und besonders den Theologen vorzuziehen. Futurum enim brevi, ut doctores illi irretragabiles, cucullati, atrati et albati in ordinem se dignum redigerentur. Er war ein Feind des Mönchswesens und des blinden Autoritätsglaubens. *Adami vitae germanorum philosophorum* p. 22—24. *Bulaeus* l. c. p. 526. 729. *Bayle* T. IV.

8) *Iohannis Pici Apologia* p. 79. Accedit quod si qua est secta, quae veriora incessat dogmata, et bonas cautas ingenii calumnia ludificetur, ea veritatem firmat non infirmat, et velut motu quassatam flammam excitat, non exstinguit. Hac ego ratione motus, non unius modo, (ut quibusdam placebat), sed omnigenae doctrinae placita, in medium afferre volui, ut hac complurium sectarum collatione, hac multifariae discussione philosophiae, ille veritatis fulgor (cuius Plato meminit in epistolis) animis nostris, quasi sol orieus ex alto, clarius illucescerct. Quid erat, si Latinorum tantum, Alberti scilicet, Thomae, Scoti, Aegidii, Francisci, Henricique philosophia obmissis Graecorum Arabumque philosophis tractabatur, quando omnis sapientia a barbaris ad Graecos, a Graecis ad nos manavit. Ita nostrates semper in philosophandi ratione peregrinis inuentis stare, et aliena excoluisse sibi duxerunt satis,

ahmung aller griechiſchen und lateiniſchen Schriftſteller, die zu den claſſiſchen gehören, empfohlen, um aus ihnen die Maſſe der Kenntniſſe zu vermehren, in ihnen die Kunſt zu denken und zu erfinden und das Gedachte zweckmäßig und methodiſch darzuſtellen zu ſtudiren, und ſo ihnen ſich allmählig zu nähern. Agricola erkannte es wegen der allgemeinen Trägheit des Zeitalters als ein vorzügliches Lob, wenn man den claſſiſchen Schriftſtellern auch nur von weitem folgen könne [9]). So viel hatte alſo ſchon die erſte Bekanntſchaft mit denſelben gewirkt, daß man eben ſowohl die Mängel und Gebrechen des Zeitalters, als das Muſter und das Beiſpiel des Beſſern deutlich erkannt hatte, das Bedürfniß eines höheren Strebens empfand, und den Weg, der zu dem höhern Ziele führen ſollte, durch die Alten ſchon geebnet fand.

Wenn ſich dieſe Denkart ausbreitete und befeſtigte, ſo mußte ſie unfehlbar den Scholaſtikern entgegenwirken und ihr Anſehen ſchwächen, den menſchlichen Geiſt der ſcla-

ſatis. Quid erat, cum Peripateticis egiſſe de naturalibus, niſi et Platonicorum accerſebatur Academia, quorum doctrina et de divinis ſemper inter omnes philoſophias (teſte Auguſtino) habita eſt ſanctiſſima —; quid erat, et aliorum quotquot erant tractaſſe opiniones, ſi quaſi ad ſapientum ſympoſium aſymboli accedentes, nihil nos, quod eſſet noſtrum, noſtro partum et elaboratum ingenio, afferebamus.

9) *Rud. Agricolae de inventione dialectica* l. III. Legendum eſt ergo autorum omne genus, quum propter haec, quae diximus, tum propter ea, quae propria noſtri ſunt negotii, ut, collatis cum illorum obſervatione praeceptis, et iſta explicatius intelligamus, et illorum virtutibus, ex praeceptionis ratione cognitis, incipiamus, et nos ducibus illis proferre pedem, eorum quoque ſequi veſtigia, quos quantumlibet de longinquo poſſe ſequi, in hac ſeculi noſtri deſidia, vel praecipuam arbitror laudem.

sclavischen Abhängigkeit von fremder Autorität nach und nach entwöhnen, ihn an sein ursprüngliches Recht einer freien Untersuchung und Prüfung erinnern und ihn zur muthvollen Bekämpfung der Eingriffe in dieselbe anfeuern. Auch bedurfte es einer noch größeren Kraft und Entschlossenheit, um die despotische Gewalt, welche der Thätigkeit der Vernunft willkürliche Schranken setzte, mit Nachdruck und Erfolg angreifen zu können. Das übertriebene Ansehen des Aristoteles war erschüttert, noch nicht ganz gestürzt. Noch wurde es aber durch die Gewalt der Hierarchie gehalten und gestützt, und so lange diese noch in ihrer ganzen Größe, mit so vielen mächtigen Verschanzungen unangetastet blieb, war noch keine Freiheit errungen. Die Bestreitung der Anmaßungen des Papstes und der Kirche über das Gewissen und den Verstand, der Unfehlbarkeit des ersten, seiner willkürlichen Gewalt über alle Regenten, der Mönchsorden und ihrer Gelübde, der Ceremonien, der Werkheiligkeit u. s. w. hatte schon lange begonnen, aber immer war dieser Koloß unerschüttert geblieben, und fast immer durch die Unterdrückung der Kämpfer siegreich aus dem Streite getreten. Jetzt begann derselbe Kampf von neuem, zwar auch nur theilweise, aber mit ganz anderm Erfolg. Die weltliche Macht bot nicht mehr wie ehedem ihren Arm dar zur Ausfechtung der Händel und Absichten der Hierarchie; die öffentliche Meinung stand nicht mehr im Einklange mit dem Interesse derselben. Darum konnte der Feuereifer des großen Luther, dessen gerader, männlicher und religiöser Sinn die Entheiligung des Heiligen, die schnöde Herabwürdigung der Religion zu einem bloßen geistleeren Ceremoniendienst, oder gar zu einem bloßen Werkzeuge der Gewalt, Willkür und des Egoismus, die Willkür, die aus der göttlichen Religion des Christenthums ein System von Menschensatzungen gemacht hatte, die despotische Gewalt über Vernunft, Gewissen und Recht, die absichtliche Täu-

schung

schung der Menschen und die absichtliche Erhaltung der Unwissenheit und Blindheit — Folgen der hierarchischen Politik — nicht ertragen konnte, nachdem schon mehrere aufgeklärtere Männer vor und zu seiner Zeit, die Wicleffs, die Huß, Reuchlin, Erasmus und Agrippa einige Seiten der Hierarchie entweder bestritten oder durch Satyre lächerlich gemacht, oder der Verachtung preisgegeben hatten, diese furchtbare Macht nicht allein erschüttern, sondern auch schwächen, demüthigen, ihr Gebiet schmälern, ohne daß er selbst unterlag. Denn jetzt war die öffentliche Meinung anders und die Regenten kannten ihr Interesse besser. War gleich sein Zweck zunächst nicht Befreiung des menschlichen Geistes von den willkürlichen Fesseln in dem wissenschaftlichen Streben, sondern Herstellung des reinen ursprünglichen Christenthums, durch Absonderung der menschlichen Zusätze in den Dogmen und in den praktischen Vorschriften, so folgte doch jene als eine entfernte Folge von selbst. Luther verdient daher auch in der Geschichte der neueren wissenschaftlichen Cultur ein Ehrendenkmal. Seine Reform in der Kirche, seine siegreiche Bestreitung der päpstlichen Unfehlbarkeit, der Autorität der Kirche und der Kirchenlehrer, seine Verweisung an die Bibel als göttliche Offenbarung, und die Anerkennung derselben als der einzigen Norm des Glaubens, befreite unmittelbar den menschlichen Geist von der sclavischen Unterwürfigkeit unter die Dictatur des Papstes, der Kirche und selbst auch der scholastischen Philosophie und des Aristoteles [10]). Dieses war fürs Erste ein großer



10) Luther hatte wohl eingesehen, daß eine Reform der Kirche nicht möglich war, ohne Verwerfung des kanonischen Rechts und der scholastischen Philosophie. Ut me etiam resolvam, schreibt er an seinen Lehrer Jdocus 1518 (T. 1. Epist. 1. p. 59), ego simpliciter credo, quod impossibile sit, ecclesiam reformari, nisi funditus Canones, Decretales, Scholastica Theologia, Philosophia, Logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur.

Gewinn. Denn es lag in dieser Bestreitung die Anerkennung des ursprünglichen Rechts der Vernunft, der eigenen Prüfung, das Palladium gegen fremde Willkür. Wenn er auch zuweilen, zumal in den frühern Zeiten, wo ihn der Eifer für die reine christliche Lehre zu übereilten Urtheilen hinriß, bald alles philosophische Selbstdenken als überflüssig oder gar schädlich verwarf und eine unbedingte Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität der Bibel zu fordern schien [11]), so berichtigte er doch bald dieses Urtheil,

11) Luthers Werke. A. Jena 1560 T. 1. p. 310. Allein der blinde heidnische Meister Aristoteles regiert auch weiter denn Christus. Hier wäre mein Rath, daß die Bücher Aristotelis Physicorum, Metaphysicae, de Anima, Ethicorum, welches bisher die besten gehalten, ganz würden abgethan, mit allen andern, die von natürlichen Dingen sich rühmen, so doch nichts darinnen mag gelehret werden, weder von natürlichen noch geistlichen Dingen. Dazu seine Meinung niemand bisher verstanden, und mit unnützer Arbeit, Studiren und Kost so viel edler Zeit und Seelen umsonst beladen gewesen sind. Ich darf sagen, daß ein Töpfer mehr Kunst hat von natürlichen Dingen, denn in denen Büchern geschrieben stehet. Es thut mir wehe in meinem Herzen, daß der verdammte, hochmüthige, schalkhaftige Heide mit seinen falschen Worten so viele der besten Christen verführt und genarret hat. Gott hat uns also mit ihm geplaget um unserer Sünde willen. Lehrte doch der elende Mensch in seinem besten Buche de Anima, daß die Seele sterblich sey mit dem Cörper, wiewohl viele mit vergebenen Worten ihn haben wollen erretten: als hätten wir nicht die H. Schrift, darinnen wir überreichlich von allen Dingen gelehret werden, davon Aristoteles nie den kleinsten Geruch je empfunden hat. Dennoch hat der todte Heide überwunden, und des lebendigen Gottes Bücher verhindert und fast unterdrücket, daß wenn ich solchen Jammer bedenke, nicht anders achten mag, der böse Geist habe das Studiren hereingebracht. Desselben gleichen das Buch Ethicorum, ärger denn kein Buch, stracks der Gnaden Gottes und Christlichen Tugenden entgegen ist, das doch auch der besten eines wird gerechnet.

theil, theils durch den Einfluß des sanftern und vielseitiger gebildeten Melanchthons, theils durch die Einsicht von der Nothwendigkeit einer Philosophie zur Vertheidigung der Wahrheiten der Religion und zur Widerlegung der ihnen entgegenstehenden Behauptungen, welche weiteres Nachdenken und die Erfahrung von den Streitigkeiten mit den Katholiken, der Protestanten unter einander, und von den Verirrungen der Schwärmerei in ihm erzeugte. Freilich aber konnte er sich bei seinem religiösen Sinne die Philosophie nicht anders als in einem Verhältniß der Subordination denken [12]).

Melanch-

net. — In einer Stelle seiner Kirchenpostille, die in den Ausgaben hernach ausgelassen worden: Es ist kein größerer Ruhm, denn von Aristoteles Kunst in den hohen Schulen, und ist doch der Ruhm falsch, denn die Kunst ist nichts, nur ein Widersatz und Christum zu vertilgen aufgekommen. Darum lieber Mensch, laß natürliche Kunst fahren, weißt du nicht was Kraft ein jeglicher Stern, Stein, Holz, Thier oder alle Creaturen hat, darnach die natürliche Kunst trachtet, wenn sie gleich am besten trachtet, so laß dir begnügen an dem, das dich die Erfahrung und gemeine Weise lehret. Es lieget auch nicht Macht daran, ob du es alles wissest: ist genug, daß du weißt, daß Feuer heiß, Wasser kalt und feucht ist, daß im Sommer andere Arbeit denn im Winter zu thun ist. Wisse, wie du deinen Acker, Viehe, Haus und Kinder üben sollst, das ist dir genug in natürlicher Kunst. Danach denke, wie du nur allein Christum erlernest, der wird dir zeigen dich selbst, wer du bist, was du vermögest. Also wirst du Gott und dich selbsten erkennen, welches kein natürlicher Meister noch natürliche Kunst je erfahren hat.

12) *Lutheri Epistol.* Ego persuasus sum, sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram Theologiam: sicut hactenus ruentibus et iacentibus literis miserrime et cecidit et iacuit. — Vehementer et toto caelo errare censeo, qui philosophiam et naturae cognitionem inutilem putant Theologiae. In einer 1539 gehaltenen Disputation kommt folgende Thesis vor: Sorbona pessime definivit, idem

Melanchthon, der an dieser Umänderung der Ansicht Luthers vielen Antheil hatte, haßte anfänglich ebenfalls die herrschende Schulphilosophie wegen ihres geistlosen Geschwätzes; aber in der Folge urtheilte er anders, und erkannte die Schädlichkeit des Vorurtheils gegen die Philosophie und die Verkennung der Vortheile des rechten Gebrauchs einer gesunden Philosophie [13]). Jedes der bisher bekannten Systeme hielt er nicht ganz von Fehlern frei, aber der aristotelischen Philosophie gab er dennoch vor den übrigen darum den Vorzug, weil sie weniger Irrthümer enthalte [14]). Dieses Urtheil hatte großen Einfluß auf die Länder, in welchen sich die Kirchenreformation ausbreitete und festsetzte. Aristotelis Philosophie erhielt dadurch eine Art von Sanction und ein großes Ansehen; allein dieser Vorzug legte dem menschlichen Geiste nicht solche Fesseln an, als in den Zeiten der Scholastik. Das Studium der andern philosophischen Systeme war nicht aus-

idem esse verum in philosophia et theologia, impieque damnavit eos, qui contrarium docuerunt. Nam hac sententia abominabili docuit captivare articulos fidei sub iudicium rationis humanae; cum contra Paulus doceat, captivandum esse omnem intellectum, haud dubie et philosophiam, in obsequium Christi.

13) *Melanchthon Epitome philosophiae moralis* p. 5. Veram philosophiam amplecti Christianus et probare et ea uti recte potest. Imo valde dolendum est, contemtum disciplinae multis falsissimis persuasionibus confirmari, propter quem publicis et privatis calamitatibus horribiliter plectimur.

14) *Melanchthon Epistolae selectae* ed. Peuceri p. 295. Plurimum interest reipublicae, ut Aristoteles conservetur et exstet in scholis ac versetur in manibus discentium. Nam profecto sine hoc autore non solum non retineri pura philosophia, sed ne quidem iusta docendi aut discendi ratio ulla poterit. Man vergleiche auch Acta philosophorum X. St. S. 579. 594 und die S. 611 angehängten Theses Melanchthons vom J. 1542.

ausgeschlossen, sondern wurde durch die Ansicht und die Benutzung der Originalschriften des Aristoteles befördert. Durch dieses Quellenstudium sowohl als durch den Gebrauch, den man in der protestantischen Kirche von Aristoteles Philosophie machte, nehmlich mehr zur Vertheidigung des neuen kirchlichen Systems und zur Bestreitung der Angriffe von Seiten der Anhänger des alten, erhielt die aristotelische Philosophie eine etwas andere Gestalt, die man den reinen Peripateticismus genannt hat. Dabei behielt aber Aristoteles immer noch ein sehr großes Ansehen, welches ein freieres Selbstdenken und tieferes Eindringen in die letzten Gründe des Erkennens, so wie das Streben nach systematischer Einheit und Verknüpfung der Erkenntnisse aufhielt und einschränkte, obgleich den Scharfsinn und die Gewandtheit des Geistes im Gange erhielt. Auf allen protestantischen Universitäten wurde die aristotelische Philosophie von eigens dazu bestellten Lehrern vorgetragen, und diese setzten den Versuchen, der Dictatur des Aristoteles den Gehorsam aufzukündigen, einen eben so kräftigen Widerstand entgegen, als die katholischen. Indessen wurde doch theils durch die Verbannung der willkürlichen Gewalt und Alleinherrschaft auf dem Gebiete der Theologie, durch die größere Entfernung der Philosophie von der Theologie, durch das neuerwachte Interesse und den regen Eifer, mit welchem das Studium der Classiker von neuem betrieben wurde, ein freierer Sinn und Empfänglichkeit für neue Ansichten, Methoden und Untersuchungen gewonnen.

Wenn daher auch durch die Reformation nicht das Ansehen und die Herrschaft des Aristoteles sogleich und unmittelbar zernichtet wurde, so bekam die scholastische Philosophie dennoch einen Hauptstoß durch dieselbe. Denn es war nicht mehr die durch die Scholastik gemodelte, und vielfältig ganz entstellte, sondern die aus der rei-

nen

nen Quelle der Schriften des Aristoteles und seiner Commentatoren geschöpfte aristotelische Philosophie, der man jetzt huldigte. Sie konnte freilich jetzt auch noch nicht ganz von allen Zusätzen und Verbrämungen des grüblerischen Geistes des Mittelalters gereiniget werden, weil diese noch zum Behufe der theologischen Streitigkeiten nöthig schienen; aber der Anfang war gemacht, und der Weg dazu durch Kritik und Philologie geebnet. Uebrigens erkannten auch viele hellere Theologen der Katholiken die Ausartung, die Abwege und Verirrungen und den nachtheiligen Einfluß der Scholastik [15]). Aber gleichwohl würden diese einzelnen Stimmen eine Aenderung und Verbesserung entweder gar nicht, oder doch nicht sobald bewirkt haben, wenn nicht die Kirchenreformatoren durch den Abfall von der Hierarchie, durch die Verwerfung der willkürlichen Gewalt, den Weg zu einem freieren und selbständigern Forschen geebnet hätten, welches dennoch — so schwer ist es eine gewohnte Bahn zu verlassen — nur langsam und allmählig hervortrat.

Außer diesen Haupturſachen vereinigten sich noch mehrere Nebenursachen, um die Herrschaft der Scholastik zu schwächen, und dem menschlichen Geiste eine andere Richtung zu geben. Dahin gehören die veränderte Politik, die Entdeckung von Amerika, die Vermehrung des Handels, das Emporkömmen der Industrie, das Interesse für die Naturbetrachtung, das Studium der Physik, Chemie, Medicin, Astronomie. Denn durch alles dieses wurde theils das Uebergewicht der weltlichen Macht über die geistliche befestiget, theils die Aufmerksamkeit auf eine Menge von neuen Gegenständen hingezogen, der Gesichtskreis erweitert, das Streben nach realen Kenntnissen vermehrt,

15) Man sehe *Launoius de fortuna Aristotelis* c. XIV. p. 252.

mehrt, das Blendwerk leerer Begriffe immer mehr aufgedeckt.

Von Zeit zu Zeit traten daher Männer hervor, welche die Scholastiker und ihre geistlose Philosophie bekämpften. Ihre ersten Gegner waren diejenigen Gelehrten, welche durch den Geist des classischen Alterthums begeistert, die Barbarei der Sprache und die Armuth an Gedanken in den Schriften der Schulgelehrten nicht verdauen konnten, und auf die Philosophen des Alterthums verwiesen, welche nicht durch einseitige Cultur Eines Vermögens verbildet worden, sondern aus reinmenschlichen Ansichten über den Menschen und die Welt philosophirt hatten, nicht blos für die Schule, sondern auch für das Leben. Sie hatten Plato's und Aristoteles Philosophie in einer reinern und bessern Gestalt kennen gelernt, und suchten daher die Scholastik als eine Ausgeburt der Unwissenheit und einseitigen Cultur nebst ihren Begleitern zu verdrängen. Dann war die Betrachtung der nachtheiligen Folgen der Scholastik und ihres schädlichen Einflusses auf alle wissenschaftliche Studien und besonders die Entstellung der Theologie durch den Geist leerer Grübelei, was ihr Gegner zuzog. Hermolaus Barbarus, Johannes Picus von Mirandola, Laurentius Valla, Rudolph Agricola, Agrippa von Nettesheim, Erasmus, Jean le Fevre (Faber), Ludwig Vives, Nizolius, Luther und mehrere Andere, haben sich in dieser Rücksicht ein großes Verdienst erworben, in so fern sie dazu beigetragen haben, das gothische Gebäude der Scholastik zu stürzen, welches nicht mehr den menschlichen Geist befriedigen konnte. Philologen, Philosophen, Theologen arbeiteten für diesen Zweck auf sehr verschiedene Art, wie es der Individualität eines jeden angemessen war. Alle beabsichtigten eine Reform in den wissenschaftlichen Studien und Methoden und vorzüglich in dem Philosophi-

losophiren, einige, weil sie die Mängel des bisherigen einsahen, andere, weil sie von einer andern Philosophie eingenommen waren, der sie den Vorzug vor der herrschenden Philosophie aus verschiedenen subjectiven und objectiven Gründen gaben und diese zur herrschenden zu machen suchten. Bei keinem findet sich eine gründliche Kenntniß der ersten ursprünglichen Quelle der Verirrungen des menschlichen Geistes, der Ausartung und des Mißbrauchs der Philosophie, die sie zu verdrängen wünschten, und sie konnten daher auf keine Radicalcur derselben hinwirken.

Es war indessen doch schon ein großer Gewinn, daß die Gebrechen und Mängel der Zeitphilosophie und ihr nachtheiliger Einfluß auf die Wissenschaften und auf die Art sie zu studiren einleuchtend und mit Nachdruck aufgedeckt wurden. Das größte Verdienst erwarb sich von dieser Seite Erasmus, der in seinen Dialogen und noch mehr in seiner Lobrede auf die Narrheit, mit Lucianischer Laune die Philosophaster seiner Zeit geisselte, und ein lebendiges Gemälde von der unter dem Scheine des Wissens verborgenen Unwissenheit besonders der Mönchsgelehrten zeichnete, denn seine Schriften fanden das größte Publicum und öffneten in einem weit ausgedehnten Kreise die Augen. Dasselbe leistete mit größerem Ernst, Würde und Gründlichkeit Johann Ludewig Vives, geboren zu Valentia in Spanien 1492, der anfangs selbst ein eifriger Vertheidiger der Scholastik, aber, nachdem er mit der classischen Literatur vertrauter worden war, derselben öffentlich den Krieg erklärte. Sein Werk de causis corruptarum artium, de tradendis disciplinis, in Pseudo-dialecticos sind reichhaltig an treffenden Bemerkungen über die Ausartung und Verderbniß der Philosophie überhaupt und insbesondere der Logik, Metaphysik, Theologie, Physik, über die unrichtigen Maximen der Philosophirenden, ihre sclavische Denkart nichts für wahr zu halten, als was

Aristo-

Ariſtoteles geſagt oder durch ſeine Syllogismen gefolgert worden [16]), ihre Eitelkeit, Streitſucht und Jagd auf Subtilitäten [17]), ihre Vernachläſſigung der Sprache u. ſ. w. So entwickelte er mit treffender Beurtheilung ein Gemälde der wiſſenſchaftlichen Cultur ſeiner Zeiten. Es gereicht ihm ſehr zum Ruhme, daß er auf das Intereſſe und den großen Werth der practiſchen Philoſophie aufmerkſam macht, und bei allem Tadel der Scholaſtiker die Verdienſte des Ariſtoteles mit gerechter Bewunderung anerkennt. Eben dieſes that auch Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, der zu Cöln 1486 geboren war und

16) *Lud. Vivis de cauſis corrupt. art.* l. V. Sunt et ex philoſophis et ex theologis, qui non ſolum quo Ariſtoteles pervenit, extremum esse aiant naturae, ſed qua pervenit, eam rectiſſimam esse omnium et certiſſimam in natura viam, ut non aliter credant ſe poſſe euincere, illud esse ſummum ac abſolutiſſimum, quam Ariſtotelicis syllogismis, quod vero illis non congruat, alienum esse a naturae face atque ſplendore. — Quae noſtrorum hominum perſuaſio effecit, ut multa reciperemus in philoſophiam pro compertis atque exploratis, quae minime eſſent talia: videlicet Ariſtoteles dixerat. Quid erat opus nos defatigari inquirendo, quandoquidem fixum illud erat et confirmatum, certius inueniri nil poſſe? Unde nata est incredibilis in hominum pectoribus ſocordia atque ineptia, quae latiſſime diffuſa pro dulciſſimo habuit, alienis oculis omnia intueri, aliena fide omnia credere, nihil ipſum quaerere, nihil ſcrutari.

17) l. 1. Philoſophi metaphoris et ambagibus obſcurarunt, quae dilucide potuiſſent dicere; alii ſcrupulos, ubi nulli ſunt, quaerunt, et nodum, quod aiunt, in ſcirpo, quo videantur altius rimari et ſubtilius omnia examinare. Nec ſolum ignaris inviderunt ſuam peritiam, ſed eiusdem artis ſtudioſis et peritis. Ideo, ne ea crederentur illi ſcire, quae plane ſciebant, ipſi quaeſtiunculas excitarunt, ut est id facile etiam in rebus liquidiſſimis, ut ſi scientiae opinionem aliis detraxiſſent, id totum in ſe derivaretur, quod aliis decederet.

und durch seine Talente sowohl als durch seine Kenntnisse unter den großen Männern seiner Zeit hervorleuchtet. Er umfaßte alle Zweige der menschlichen Erkenntnisse, und da er hauptsächlich durch Kenntnisse sich Ehre und Vermögen zu erwerben suchte, so strebte er besonders nach dem Besitze aller geheimen Wissenschaften, vorzüglich der Alchemie, Magie und der Kabbala, welche er in seinem berühmten Werke de occulta philosophia auszubreiten suchte. In seinem männlichen Alter, als seine Urtheilskraft größere Reife erlangt hatte und seine Absichten größtentheils fehlgeschlagen waren, machte er seinem Unmuth und seiner bösen Laune in seiner Schrift, de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium, Luft und suchte in dieser cynischen Declamation, wie er sie selbst nannte, die Ungewißheit und Eitelkeit aller Wissenschaften in das Licht zu sehen. Die Wissenschaften sind mehr schädlich als nützlich; keine ist von allem Tadel frei, ihren Werth erhalten sie nicht durch sich selbst, sondern durch den guten Charakter derer, die sie bearbeiten und anwenden. Wenn sie auch dann für den Staat nützlich seyn können, so machen sie doch nicht ihre Besitzer glückselig. Die Glückseligkeit bestehet nicht in der Erkenntniß der Güter, sondern in dem guten Leben, wozu die Erkenntniß Gottes führet, die auf einem viel leichtern Wege, als durch das mühsame Studium der Wissenschaften erlangt werden kann. Er läßt hierauf über alle Wissenschaften, Künste, Stände und Gewerbe eine strenge Musterung ergehen, und zeigt das Unvernünftige, Fehlerhafte, Unsichere, Unzuverlässige, Eingebildete in denselben. Er ging darauf aus, die schwachen Seiten der literärischen Cultur seines Zeitalters zu schildern, und verfährt dabei mehr als Redner, denn als freier Forscher und Prüfer. Aber gleichwohl deckt er neben grundlosen Mängeln in allen Wissenschaften viele auf, welche wirklich Grund haben, und besonders eine Folge der einseitigen Einsichten, der verkehrten Maximen, der

Träg-

Trägheit, Nachbeterei, der Speculationsſucht, der verdorbenen Denkart der Pfleger der Wiſſenſchaften ſeiner Zeit ſind [18]). Die Schilderungen, die er von der Dialektik, Metaphyſik, Naturphiloſophie und ſcholaſtiſchen Theologie macht, enthalten treffende Wahrheiten, ob er gleich auch oft das Gute verſchweigt und abſichtlich übergehet. Die Dialektik ſeiner Zeit betrachtet er als eine leere Streitkunſt, die Metaphyſik als ein Gewebe von Hirngeſpinſten, die Theologie als eine Logomachie und ſtolze Scheinwiſſenſchaft [19]), und die Moralphiloſophie als Etwas von den Sit-

18) *Agrippa de incertitudine atque vanitate ſcientiarum* Praefatio. Praeterea in multis ac ferme omnibus gymnaſiis peruerſus mos ac damnabilis conſuetudo inoleuit, quod initiandos diſcipulos iureiurando adigunt, Ariſtoteli, aut Boëthio, aut Thomae, aut Alberto, ſeu alii cuiuis ſuo ſcholaſtico Deo ſeſe nunquam repugnaturos, a quibus, ſi quis latum unguem diverſum ſenſerit, hunc haereticum ſcandaloſum, piarum aurium offenſivum, igne flammisque abſumendum proclamant. Hi igitur tam temerarii gigantes et ſacrarum literarum hoſtes aggrediendi ſunt, illorum caſtra et arces expugnanda ſunt, oſtendendumque, quanta ſit hominum coecitas cum tot ſcientiis et artibus, cum tot inſuper ſingularum magiſtris et autoribus ſemper a veritatis cognitione aberrare, quanta etiam temeritas, quam arrogans praeſumptio, philoſophorum ſcholas praeferre eccleſiae Chriſti opinionesque hominum praeponere aut adaequare verbo Dei. Denique quam impia tyrannis, captivare ad praefinitos autores ſtudioſorum ingenia et adimere diſcipulis libertatem indagandae et ſequendae veritatis.

19) *Agrippa* c. 97. Hinc tandem ſcholaſtica Theologia in ſophismata paulatim delapſa eſt, dum recentiores iſti Theoſophiſtae ac verbi Dei caupònatores, qui non niſi empto titulo Theologi ſunt, ex tam ſublimi facultate quandam logomachiam fecerunt, circumeuntes ſcholas, moventes quaeſtiunculas, fabricantes opiniones et ſcripturis vim inferentes, intricatis verbis alienum ſenſum illis obducentes, paratiores ventilare quam examinare, multa admo-

Sitten der Völker, von veränderlichen Zeit- und Ortumständen abhängiges, daher die Philosophen wie in allen Theilen, so auch in diesem höchst uneinig seyn, und das einmal für Tugend erklären, was ein ander Mal für Laster gehalten worden. Zuletzt sagt er gerade heraus, die Sittenlehre der Philosophie widerspreche der einfachen Religions- und Tugendlehre Christi, und sey nach dem Lactanz eine Erfindung des Teufels [20]). Ueberhaupt wollte er der Bibel und der christlichen Religion, die so sehr verachtet und durch die Afterweisheit verdunkelt worden, die ihr gebührende Achtung wieder geben. — Diese Abhandlung machte großes Aufsehen, und zog dem Agrippa Verfolgungen zu; ohne höhern Schutz würde die Gefahr für ihn und sein Werk noch viel furchtbarer gewesen seyn. Eine Umänderung in der Bearbeitung der Wissenschaften konnte sie indessen doch nicht bewirken, weil er auf cynische Art, nur auf Tadel, gegründeten und grundlosen, ausging, und auch auf alle Beschäftigungen und Stände losging, wodurch die Aufmerksamkeit vertheilt und die Wirkung geschwächt wurde.

Einige Zeit darauf machte sich Marius Nizolius, ein Humanist aus Bersallo und übertriebener Verehrer

admodum lurgiorum seminaria excogitare ausi, quibus litigiosis sophistis contendendi materiam praebent, dum formas abstrahunt, tum discutiunt intellectus, dum voces ipsas genera dicunt et species, dum alii rebus, alii solis nominibus inhaerent, et quod uni subtrahunt, alteri inscribunt, alii indifferenter hoc accipiunt, et studeat quisque suam haeresin possint confirmare.

20) *Agrippa* c. 54. Reliquum vero, si qua de moribus (ut aliquibus placet) philosophia siue disciplina est, hanc arbitror ego non tam philosophorum ratiunculis, quam vario usu, consuetudine, observatione ac communis vitae conservatione constare, ac pro temporum, locorum, hominumque opinione mutabilem esse, quam minae ac blandimenta pueros, leges atque vindicta maiores docent.

ehrer des Cicero, die Bestreitung der Scholastik zu seinem besondern Zweck, wozu eine Schrift des Caelius Chalcagninus (Disquisitiones), worin er einige Behauptungen des Cicero in seinem Werke de officiis getadelt hatte, und die Vertheidigung des Cicero von M. Antonius Majoragius, der dem Aristoteles nichts vergeben wollte, Veranlassung gab. Nizolius war mit beiden unzufrieden und gerieth mit dem Letzten darüber in Streit, worin er eine entschiedene Verachtung gegen Aristoteles blicken ließ. Da ihm die Gegner den Vorwurf gemacht hatten, daß er von Philosophie wenig oder gar nichts verstehe, so gab er ein Buch von den wahren Grundsätzen und der rechten Methode der Philosophie heraus, worin er mehr die Philosophie der Scholastiker bestreitet, als die stolze Verheißung des Titels erfüllte [21]). Denn er war wirklich zu wenig Philosoph, um dieses große Vorhaben mit Gründlichkeit auszuführen. Seine Reform betrifft mehr die Sprache als die Methode des Philosophirens. Nach dem Beyspiele des Cicero will er, daß die Philosophie in dem Gebrauche des natürlichen gesunden Verstandes bestehe, und in demselben die Anwendung der allgemeinsten logischen, grammatischen und rhetorischen Regeln zureiche; er dringt auf eine kürzere und zweckmäßigere Behandlung der Logik und Rhetorik, auf die Abschaffung der scholastischen Terminologie, Verbannung der ontologischen Spitzfindigkeiten, und auf eine reinere lateinische Schreibart, weil die wahre Philosophie keiner barbarischen

21) *Marii Nizolii Brizelensis de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos. l. IV.*, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia refutatis et reiectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis; praeterea refutantur fere omnes M. A. Maioragii obiectationes contra eundem Nizolium usque in hunc diem editae. Parmae 1553. 4.

rischen Terminologie bedürfe, und jedes Philosophem sich auf eine populäre, geschmackvolle Art darstellen lasse. Es ist in diesen Bemerkungen viel Wahres, was aber noch einer schärfern Bestimmung bedarf, wenn nicht der wissenschaftliche Geist durch Popularität und Seichtigkeit verdrängt werden soll. In diesem Geiste nun ist die Bestreitung der scholastischen und überhaupt der aristotelischen Philosophie, ohne tiefes Eindringen, ohne Unterscheidung der Fehler, welche die Scholastiker begangen haben und welche dem Aristoteles zur Last fallen, ohne Rücksicht auf die Zeitumstände, die so Vieles entschuldigen, und die Talente und Verdienste, welche jenen Männern bei allen Verirrungen nicht abgesprochen werden können. Uebrigens machte Nizolius wenig Sensation, und würde vielleicht vergessen seyn, wenn nicht Leibnitz ihm durch die Besorgung einer neuen Ausgabe mit manchen treflichen Zusäzzen, um die Achtsamkeit auf manche vernachlässigte Eigenschaften des philosophischen Vortrags zu schärfen, (Frankfurt 670.) einen größern Ruhm verschafft hätte, als er für sich allein zu erhalten im Stande war.

Alle diese Männer würden also nie allein eine merkliche Reform bewirkt haben, weil sie das Gebrechen nicht vollständig und in seiner Wurzel kannten, nur einzelne hervorstechende Symptome zur Schau ausstellten; weil sie dabey entweder einseitig oder parteiisch verfuhren, weil Freimüthigkeit und Gründlichkeit nicht immer in unzertrennlichem Verein sich bei ihnen fanden, weil das Uebel noch nicht gehoben ist, wenn man es erkannt hat, weil endlich die Scholastik noch zu zahlreiche und mächtige Anhänger hatte. Indessen war ihr Streben doch nicht ganz erfolglos. Unter der Begünstigung vieler anderer Ursachen wirkten sie dem bessern Genius, der immer mächtiger und vielfacher sich vernehmen ließ, vor.

---

Zweiter

## Zweiter Abschnitt.

### Versuche die griechische und orientalische Philosophie wieder in Aufnahme zu bringen.

Die ersten Bekämpfer der scholastischen Philosophie waren durch das wieder erwachte Studium der classischen Literatur gebildet worden. Es war natürlich, daß das gefühlte Bedürfniß einer bessern, den Zwecken der Menschheit angemessenern Philosophie auf die griechische Philosophie zurückführen mußte. Denn auf der einen Seite war das selbstständige Forschen so sehr aus der Gewohnheit gekommen, daß jeder Philosophirende sich nach einem Führer umsehen mußte, und es nicht wagen mochte, die Principien der menschlichen Erkenntniß unabhängig von allen äußern Stützpunkten aus der Vernunft zu entwickeln. Auf der andern Seite fand man in den Werken der griechischen Philosophie dasjenige, was man in der Zeitphilosophie so sehr vermißte, Verbindung der Speculation mit realen Erkenntnissen, einen freiern und liberalern Geist, einen gebildeten Geschmack, eine hohe Cultur der Sprache und eine musterhafte Kunst der Darstellung, mit einem Worte, eine gesunde kräftige Nahrung nicht allein für den Verstand, sondern auch für das Herz. Kein Wunder, daß man den dürren Boden der Scholastik verließ, und sich zu den, Annehmlichkeit und Fruchtbarkeit vereinigenden Gärten der Griechen und Römer hinzudrängte. Es kam noch dazu, daß die Scholastik, der man überdrüßig war, doch zuletzt aus der griechischen Philosophie geflossen war, aber durch mehrere unreine Canäle; daher entstand nun die Sehnsucht, zu der reinen Quelle selbst zurückzukehren. Die Erklärung der griechischen Philosophen bot dem Verstande

ein neues Feld dar, auf welchem Witz, Scharfsinn und Urtheilskraft eine reichhaltige und sehr verschiedenartige Beschäftigung fand. Man schöpfte vorzüglich eine vielseitigere Kenntniß des Menschen und einen herrlichen Schatz von Regeln der Weisheit aus denselben.

Die meisten Versuche zur Wiederbelebung griechischer Systeme wurden in Italien gemacht, denn dieses Land nahm zuerst die verscheuchten Musen wieder auf, und theilte den Enthusiasmus dafür nach und nach den angränzenden Ländern mit. Die Verfassung mehrerer Staaten begünstigte durch den republicanischen Sinn sowohl das allgemeine Interesse für das Studium der classischen Literatur, als auch die Hinneigung zu den Systemen der griechischen Philosophie. Plato und Aristoteles eröffnen als die Genien einer höhern Art den Reihen, erst später folgten ihnen die übrigen nach.

Die zum neuen Leben erweckte Philosophie der Griechen konnte aber doch das nicht werden, was sie ehedem gewesen war. Jedes System ist das gemeinsame Product des Zeitgeistes und der Individualität, welche in derselben Gestalt nie wieder kehren. Der Standpunct der Menschheit, die intellectuelle und moralische Cultur, die Ansichten und Bedürfnisse waren jetzt ganz anders, als ehedem, da jene Systeme in ihrer reinen Gestalt erschienen; sie konnten daher weder in ihrem vollständigen reinen Wesen erneuert werden, noch dieselben Wirkungen hervorbringen. Sie fanden als ein fremdes Erzeugniß nur eine theilweise günstige Aufnahme und der menschliche Geist stützte sich auf dieselben als ewige Grundpfeiler der Wahrheit nur so lange, als er in denselben nicht blos Stoff und Reitz zu Untersuchungen, theils musterhafte Beispiele, theils einseitige Versuche zu Lösung der Probleme der Vernunft, sondern die gelungene völlig erschöpfende Ergründung aller Fragen, die den menschlichen Geist interessiren, gefunden zu haben glaubte.

Es

Es kam natürlich auf die Individualität, die Denkart, die An- und Aussichten derjenigen an, welche ein älteres System wieder zu erwecken suchten; und es hing davon nicht allein die Wahl, sondern auch der Gebrauch desselben ab. Männer mit lebhafterem Geiste, von lebendiger Phantasie, die sich über das Sinnliche erheben wollten, wählten den Plato zum Führer, dagegen Andere, die mehr an ein progressives Denken gewöhnt, die Natur zu erklären und alles bestimmten Regeln und Formeln zu unterwerfen strebten, sich mehr an die Grundsätze des Aristoteles anschlossen. Wer die Principien der Natur ganz rein, mit keiner Hypothese vermischt, zu erkennen wünschte, der fand in dem Epikurus was ihm zusagte. Die Würde und Erhabenheit eines festen sittlichen Willens zog die Aufmerksamkeit auf den Stoicismus. Da ferner diejenigen, welche diese Wiedergeburt einleiteten, oder beförderten, immer von dem Standpunkte der gegenwärtigen wissenschaftlichen Cultur ausgingen, so mußte ihre Ansicht von dem Grade der Vollkommenheit, von den Mängeln und Beförderungsmitteln der Wissenschaften, denen sie ihr Nachdenken besonders gewidmet hatten, so wie ihr Urtheil von der Größe, den Talenten und Verdiensten derjenigen Männer, deren Geistesarbeiten sie wieder zu erneuern suchten, von großem Einflusse seyn. Jene Heroen der alten Welt mußten natürlich in ihrer Wiedergeburt, auch bei einer nicht ganz reinen und vollständigen Kenntniß, mit einer gewissen Glorie erscheinen, welche Bewunderung und Erstaunen erregte und je größer oder kleiner die eigne Kraft des Geistes war, blendete oder erleuchtete, zu einer sklavischen Nachbeterei oder zu einem freieren Aufstreben in ihrem Geiste führte. Die letzte Wirkungsart konnte aber nicht auf einmal, sondern nur allmälig sich äußern. Denn es war doch nur ein gewisser Unmuth und Unzufriedenheit mit der herrschenden Philosophie, was zu jenen ältern Erzeugnissen des menschlichen

Geistes zurückführte, wobei zwar angenommen wurde, daß die Principien der Erkenntniß in der Vernunft gegründet seyen, aber kein Denker sich selbstständige Kraft genug zutrauete, sie als solche durch eigene Reflexion zu finden. Man hielt sich daher lieber an die Producte, als an das producirende Vermögen selbst. Nur dann, als alle Versuche, die griechischen Systeme wieder zu erneuern, keine Befriedigung gewähret hatten, wurde der menschliche Geist auf die Erforschung dieser bis jetzt übersehenen oder vernachlässigten Quellen aufmerksam. Die Prüfung, Beurtheilung und Bestreitung der Systeme, so viel sich auch gegen dieselbe an sich sagen läßt, da sie sehr oft aus falschen oder einseitigen Grundsätzen ausgeht und selten den Centralpunkt der Systeme trifft, meistentheils aber durch das Entgegenstehende, für welches man sich erklärt hatte, dictirt wurde, half diese Krisis vollenden und führte die Epoche des freien selbstständigen Forschens wieder herbei.

## I.

## Versuche, Aristoteles Philosophie herzustellen.

Gleichzeitig wurden die Schriften und die Philosophie des Aristoteles und des Plato in Italien studirt. Aristoteles hatte indessen den Vorzug, daß er als ein alter Bekannter aufgenommen wurde, daß das Studium seiner Philosophie durch die Scholastik und das theologische System schon vorbereitet war, daß sich eine große Anzahl von denkenden Köpfen mit demselben beschäftigte, daß endlich die Liebhaberei für ihn längere Zeit dauerte. Das analytische Talent des Aristoteles, die vollständigere Ausführung seiner Grundidee von Philosophie, verbunden mit einer beständigen Kritik davon abweichender Behauptungen, der Vortheil, daß hier ein schon ziemlich ausgearbeitetes

System schon vorgefunden wurde, welches außer den Hauptdisciplinen der eigentlichen Philosophie auch noch die Politik und Rhetorik umfaßte, und mit einem großen Apparat gelehrter Kenntnisse besonders aus der Naturkunde verbunden war, daß in demselben neben den Hauptfragen noch eine Menge Nebenfragen aufgestellt waren, welche dem Verstande einen mannigfaltigen Stoff zu weiteren Untersuchungen darboten; dieses nebst einer gebildeten Terminologie und kernhaften, vieles umfassenden Sprache waren die interessanten Seiten, welche die denkenden Köpfe anziehen und fesseln mußten. Dazu kam noch das Verhältniß des reinen Aristotelischen Systems, wie es in den Schriften des Philosophen dargestellt war, zu den besonderen Modificationen, welche es zu verschiedenen Zeiten von seinen Auslegern erhalten hatte, und zu dem Systeme der christlichen Dogmatik, durch welches dasselbe ebenfalls mit vielen fremden Zusätzen und Ansichten erweitert und verändert worden war, desgleichen auch zu dem Systeme des Plato, zumal in seiner neuen Gestalt, welche es von den Alexandrinern gewonnen hatte. Die Ausmittelung des wahren Sinnes, die Absonderung der Verdrehungen, Mißverständnisse und Verfälschungen, die Entwickelung und weitere Bestimmung so vieler dunklen und schwankenden Sätze, die Anwendung der Principien auf Gegenstände der Natur und Vereinbarung derselben mit der Erfahrung, die Vergleichung mit dem Platonischen Systeme und der kirchlichen Dogmatik, die Vertheidigung und Rechtfertigung des Philosophen gegen Vorwürfe mancher Art; wie vielseitig und reichhaltig war nicht dieser der raisonnirenden Vernunft dargebotene Stoff, welcher Spielraum für die Uebung des Witzes und des Scharfsinnes?

Es würde wider unsern Zweck seyn, alle die Denker, welche sich mit der Erklärung, Anwendung und Vertheidi-

digung der Aristotelischen Philosophie beschäftigten und alle Streitigkeiten, die darüber entstanden, aufzuführen. Wir müssen die vollständige Darstellung davon der besondern Geschichte der Aristotelischen Philosophie überlassen [1]) und uns begnügen, aus diesem Stoffe nur dasjenige auszuheben, was auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur überhaupt Beziehung und daher ein allgemeines Interesse hat.

Die erste Einführung des Aristoteles in Italien durch die Griechen war mit einem heftigen Streite über den Werth und Vorzug des Plato und Aristoteles verbunden. Georgius Gemistus, ein gelehrter Grieche und enthusiastischer Verehrer des Plato (daher er auch wahrscheinlich seinen Namen mit dem: Pletho vertauschte, um auch in dem Namen demselben ähnlich zu seyn,) gab die erste Veranlassung dazu. Er hatte während seines Aufenthalts in Florenz, als er dem daselbst gehaltenen Concilium beiwohnte, zuerst dem Cosmus von Medicis die Liebe für Plato eingeflößt, und eine Schrift über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Philosophie geschrieben, worin er der ersten den Vor-

1) Eine vollständige Geschichte der Aristotelischen Philosophie, aller ihrer Veränderungen und Modificationen, und ihres vielseitigen Einflusses in einer so langen Reihe von Jahren, würde, wenn sie mit pragmatischem Geiste ausgeführt würde, ein verdienstliches und interessantes Werk seyn. Johannes Jonsius Historia peripatetica, wovon nur der Anfang gedruckt ist, beschränkte sich auf die ältere Zeit. Launoi's Buch de fortuna Aristotelis in Academia Parisiensi und die in der neuesten Ausgabe desselben 1720. von dem Herausgeber von Elswich hinzugefügte Abhandlung de varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna sind nur kleine Bruchstücke des Ganzen. Der Fleiß und die Gelehrsamkeit des Fr. Patricius in seinen Discussionibus peripateticis hat ebenfalls viele Materialien dazu geliefert, welche die geschickte Bearbeitung eines pragmatischen Geschichtschreibers erwarten.

Vorzug zusprach. Dagegen standen viele Gegner auf: Georg Scholarius, nachheriger Patriarch von Constantinopel, unter dem Namen Gennadius bekannt, der besonders den Vorzug des Aristoteles, daß seine Grundsätze mit der christlichen Lehre zusammenstimmten, hervorzuheben suchte; Theodorus Gaza, der nur dem Pletho darin widersprach, daß die Natur nicht allein zweckmäßig, sondern auch mit Vorstellung eines Zwecks wirke, und Aristoteles Vorstellungsart von der Zweckmäßigkeit der Natur ohne Absicht für die richtigere erklärte. Der erste dieser Gegner war dem Pletho furchtbarer, weil er den Streit in das Gebiet der Theologie zog und dem Pletho Schuld gab, er gehe mit einem neuen Religionssystem um, durch welches die christliche Religion gestürzt und der Polytheismus auf den Thron gesetzt werden sollte. Das Buch, welches diese feindselige Gesinnung enthalten sollte, war noch nicht in dem Publicum erschienen. Pletho wagte es nicht, so lange als er lebte, aus Furcht vor dem Gennadius dasselbe bekannt zu machen; nach seinem Tode kam es in die Hände des letzten und wurde von demselben zum Feuer verurtheilt. In einem handschriftlichen Briefe dieses Mannes an den Exarchen Johannes zeigt er, welche Gefahr die Lectüre des Plato haben würde, aus der Erfahrung, indem sie den Verstand eines so einsichtsvollen Gelehrten wie Pletho so verrückt habe, daß er auf den abscheulichen Gedanken gekommen sey, die Religion und Staatsverfassung reformiren zu wollen.

Theodorus Gaza blieb zwar mehr in den Gränzen des gelehrten Streits; indem aber einige andere Gelehrte Theil an demselben nahmen, erhielten Leidenschaften einen zu großen Einfluß in denselben. Theodorus von Gaza hätte eine Schrift dem Bessarion mitgetheilt, und seinem Urtheil unterworfen. Bessarion that dieses und zeigte in einer Schrift, von der Natur und Kunst,

daß

daß Plato und Aristoteles in diesem Puncte nicht so weit von einander entfernt sind, als es scheint. Diese Schrift erregte die Galle eines Gelehrten, Georgius Trapezuntius, der in Venedig und besonders in Rom unter der Begünstigung der Päpste Eugenius IV. und Nicolaus V. die lateinische und griechische Sprache lehrte und griechische Schriftsteller in das Lateinische, nicht ganz zu seinem Ruhme übersetzte; er widerlegte diese Schrift mit großer Bitterkeit, indem er sie als eine Arbeit des Theodorus betrachtete, dem er nicht wohl wollte, weil er ihm vorgezogen wurde. In diesem mehr persönlichen Streite nahm Michael Apostolius gegen den Gaza und Andronikus, Kallistus Sohn, für denselben Partei. Bessarion wies den ersten in einem Sendschreiben wegen seiner unbescheidenen Tadelsucht gegen den Aristoteles und seinen Gegner sehr nachdrücklich zurechte, und zeigte ihm, wie man streiten und wie man sich gegen die beiden großen Philosophen des Alterthums verhalten müsse. Betrachte, heißt es unter andern, in Zukunft den Plato und Aristoteles als ein Paar der weisesten Menschen, folge ihnen Schritt vor Schritt, wähle sie beide zu deinen Führern, studire sie mit Muße, denke über ihre Lehren nach, und suche erst mit Hülfe eines geschickten Lehrers in die Tiefe ihrer Raisonnements einzudringen. Denn beide Schriftsteller reden nicht so, daß sie von allen, die sie lesen, verstanden werden können. Bisweilen gehen sie in ihren Meinungen von einander ab. Halte sie deswegen ja nicht in dem Verdacht einer Unwissenheit. Die Verschiedenheit in den Meinungen sey dir vielmehr ein Beweis von der Stärke ihres Raisonnements, von der Größe ihres Genies, von der Dunkelheit und Ungewißheit der Materie, die sie behandeln. Bewundere ihre tiefe Einsichten und danke ihnen für die Wohlthaten, die sie uns verschafft haben [2]).

Nach

2) Boivin Abhandlung über den Streit der Philosophen des

Nach dem Tode des Pletho brachen seine Gegner, die bisher aus einem gewissen Respect geschwiegen hatten, hervor. Zuerst gab derselbe Georg von Trapezunt eine Vergleichung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie heraus, welche Parteilichkeit und Leidenschaft eingegeben hatte [3]). Der Mann, der früherhin in der Uebersetzung der Gesetze des Plato diesen Philosophen enthusiastisch gelobt hatte, schämte sich jetzt nicht, nicht nur der Aristotelischen Philosophie den Vorzug vor der Platonischen zu geben, weil sie mit der christlichen Religion besser harmonire, sondern auch den Plato selbst als einen Ignoranten in der Grammatik, Rhetorik, Mathematik und Philosophie herabzuwürdigen, und seinen Charakter auf eine abscheuliche Art zu brandmarken, theils um seinem Haß gegen den Pletho Luft zu machen, theils um sich bei dem Papst Paul dem zweiten, der die platonisirenden Lehrer zu Rom nicht gern sah, in Gunst zu setzen. Der Cardinal Bessarion setzte eine ausführliche Widerlegung dieser Schmähschrift auf (In Calumniatorem Platonis Venedig 1503), in welcher er ohne alle Einmischung des Persönlichen, mit humaner Schonung des Gegners, mit dem er früherhin in freundschaftlichem Verhältnisse stand, (daher wollte er auch denselben nicht nennen, um ihn nicht bei der Mit- und Nachwelt verhaßt zu machen) doch mit Ernst und Würde, die falschen und gehässigen Beschuldigungen gegen Platos Lehre und Leben widerlegt und beiden großen Denkern des Alterthums ihren Werth und Rang bestimmt, ohne den einen zu verachten. Im Ganzen aber spricht

des funfzehnten Jahrhunderts in Mémoires de l'Academie des Inscriptions T. IV. deutsch in Heumanns Actis Philosophorum T. II. p. 535. und in Hißmanns Magazine B. 1. S. 215.

3) Dieses Werk ist zu Venedig 1523. gedruckt. Es ist ein Irrthum, wenn es Buhle für ungedruckt ausgibt.

spricht er das entgegengesetzte Urtheil aus, daß Plato über die Natur des Himmels, über die Elemente und die Figuren der Körper richtiger als Aristoteles philosophirt habe, daß seine Theologie und seine Moralphilosophie weit besser und vollständiger sey als die des letztern. Diese Vertheidigung des Plato glaubte er nicht allein der Wahrheit schuldig zu seyn, sondern auch der christlichen Religion. Denn die stärksten Beweise für die Wahrheit ihrer Lehren, insofern sie nicht in ihr selbst, sondern außer ihr gesucht werden, besonders um Gegner und Zweifler zurecht zu weisen, liegen in den Aussprüchen des Plato, inwiefern ihm die Kirchenlehrer den Preis in Rücksicht auf Einsicht und sittlichen Lebenswandel zuerkannt haben. Wer diese Autorität zernichtet, greift das Ansehen der Kirchenväter und den Glauben an die Religion selbst an. Daher setzt er die Lehren des Plato von Gott, der Schöpfung und Regierung der Welt, von dem Fatum, von der Seele, besonders der Unsterblichkeit derselben, auseinander, vergleicht sie mit den Lehren des Aristoteles und beurtheilt ihr beiderseitiges Verhältniß zu dem Christenthum mit viel Gelehrsamkeit, Einsicht und philosophischer Ruhe. Wenn gleich Bessarion in seiner Ansicht von der Philosophie beider Männer nicht ganz unbefangen ist, sondern theils den Auslegern des Plato und des Aristoteles, die ihre Ideen oft in einem falschen Lichte betrachtet und dargestellt hatten, ohne gehörige Prüfung folgt, theils durch den Wunsch, die christliche Religionslehre durch die Ideen dieser Philosophen zu stützen, zu falschen Ansichten von ihnen hingerissen wird: so leistete er doch durch sein Werk seinen Zeitgenossen keinen geringen Dienst, denn er reizte zur nähern Bekanntschaft mit zwei großen Geistern, bereitete die Aufnahme der Platonischen Philosophie vor, welcher große Vorurtheile entgegenstanden, gab der humanen Beurtheilung derselben die gehörige Richtung, schwächte die Herrschaft des Aristoteles, indem er durch die Kenntniß der

Schrif-

Schriften desselben im Stande war, zuweilen das Gegentheil von dem Inhalte der scholastisch-aristotelischen Philosophie als aristotelisch darzustellen, wie z. B. der Fall bei der Schöpfung der Welt aus Nichts war, welche Thomas und Duns Scotus aus dem Aristoteles bewiesen hatten. Doch wollte er das Studium der Scholastiker darum nicht verwerfen.

Unter dem Schutze des Bessarion fuhren die Griechen, welche nach Italien gekommen waren, fort, die Werke des Plato und Aristoteles zu übersetzen und zu erklären. Denn durch sein Ansehen war jener Streit so weit entschieden, daß beide Philosophen neben einander stehen, geduldet und geachtet werden konnten. Es bildeten sich Schulen, in welchen die Werke von beiden erklärt, ihre Behauptungen vertheidiget, unter einander verglichen und freundlich vereiniget wurden. Es entstand nie wieder ein so heftiger Kampf zwischen beiden Parteien, wenn sie auch in ihren Urtheilen von dem Werthe der Aristotelischen und Platonischen Philosophie abwichen und die Platoniker zuweilen Platos Philosophie als ein Heilmittel gegen die irreligiösen Auswüchse der Aristotelischen empfohlen. Ficin pries die Vorsehung, daß sie durch ihn die Uebersetzung des Plato und des Plotin veranlaßt habe, damit durch diese religiösen Philosophen der Unglaube und die mit der Religion streitenden Meinungen der Peripatetiker, welche die Unsterblichkeit ganz und die Vorsehung zum Theil läugneten, und in ihren zwei, dem Alexander und dem Averroes folgenden Parteien die Philosophie ausschließlich in Besitz genommen hatten, bekämpft würde. Der bloße Vortrag der christlichen Religion könne dieses nicht leisten, sondern nur durch göttliche Wunder oder durch eine philosophische Religion bewirkt werden. Jetzt habe also die göttliche Vorsehung beschlossen, die Religion durch philosophische Gründe zu befestigen, bis sie zu seiner Zeit durch offenbare

Wun-

Wunder alle Völker von der Wahrheit derselben überzeugen werde [4]). Ueberhaupt ist in den beiden Schulen des Platonismus und Peripateticismus eine entgegengesetzte Tendenz sichtbar, in der letzten gehet man auf Naturalismus, in der ersten auf das Uebersinnliche hinaus. Dieser entgegengesetzte Geist nahm eine verschiedene Gestalt durch die Individualität der Anhänger an und wirkte auf eine mannigfaltige Weise zur Kultur der Vernunft, aber auch zur Aufhaltung derselben.

Ari-

4) *Ficinus* in seiner Vorrede zur Uebersetzung des Plotins. Nos ergo in Theologis superioribus apud Platonem et Plotinum traducendis et explanandis elaboravimus, ut hac Theologia in lucem prodeunte et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quam plurimi, id est philosophi pene omnes, admoneantur, non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem, intellectum nostrum esse mortalem, existimant hi vero unicum esse contendunt. Vtrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defeciſſe, cujus mentem hodie pauci praeter sublimem Picum complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur. Si quis autem putet, tam divulgatam impietatem tamque acribus munitam ingeniis sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam re ipsa procul dubio convincetur. Majore admodum hic opus est potestate. Id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus, vel saltem philosophica quadam religione philosophis eam libentius audituris quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae, his seculis ipsum religionis suae genus auctoritate rationeque philosophica confirmare, quoad statuto quodam tempore verissimam religionis speciem, ut olim quandoque fecit, manifestis per omnes gentes confirmet miraculis.

Aristoteles Philosophie war durch die Scholastik in den Abendländern so ausgebreitet worden, daß sie für die einzige galt und kein Denker auf den Titel eines Philosophen Anspruch machen konnte, der nicht für Aristoteles Philosophie sich erklärt hatte. Als daher die Gelehrten Griechenlands, welche in der großen Angelegenheit der Kirchenvereinigung nach Italien kamen, oder wegen der um sich greifenden Herrschaft der Türken dahin flüchteten, und unter andern Schätzen auch Aristoteles Originalschriften dahin brachten, so war zur willkommnen Aufnehme derselben schon alles vorbereitet. Das Studium seiner Schriften und seiner Philosophie fand ein großes Interesse, weil sich die Vorliebe für das Alte, das man schon besaß, und der Reiz des Neuen in demselben vereinigte. Aristoteles war ein alter Bekannter und doch fand sich bei seiner neuen Einführung durch die Griechen wieder so viel Unbekanntes, daß man sich mit großem Eifer auf das Studium desselben legte. Bisher hatte man seine Philosophie aus schlechten Uebersetzungen geschöpft, die zum Theil erst aus der zweiten und dritten Hand waren, und von den griechischen Commentatoren derselben auch nur durch die Uebersetzungen der Araber Kenntniß erhalten; man hatte sich durch diese Hülfsmittel, so gut es ging, eine Kenntniß der philosophischen Behauptungen des Aristoteles, die Aufhellung der dunkeln Seiten derselben und die Auflösung der mancherlei Zweifel und Schwierigkeiten, die sich dabei hervorthaten, zu verschaffen gesucht. Jetzt setzte man sich gern in den Besitz des Aristoteles und seiner Ausleger in ihrer Ursprache, oder in unmittelbar aus derselben gemachte Uebersetzungen, um selbst zu sehen, was man bisher auf die Aussage von Mittelspersonen geglaubt hatte. Eine große Anzahl von Philologen beschäftigte sich mit der Kritik und Erklärung des Aristoteles, unter welchen mehrere ausgezeichnete Männer waren.

In dem funfzehnten Jahrhunderte bildete sich aber auch noch eine eigene Schule von Philosophen, welche in mehr als einer Hinsicht merkwürdig ist, weil sie in ihrem Denken Scharfsinn mit Freiheit verbanden, und wenn sie gleich, mit Vorurtheilen für Aristoteles angefüllt, dessen Behauptungen keiner weitern Prüfung unterzogen, doch durch einige Untersuchungen gewisser interessanten Gegenstände die Schwäche des herrschenden, auf Aristotelis Philosophie gestützten Systems, die große Abweichung des letzten von den Grundsätzen des echten Aristoteles in das Licht setzten, und dadurch zum weitern Forschen reitzten. Die Ursachen dieser großern Denkfreiheit, wodurch sich diese Schule auszeichnete, liegen Theils darin, daß nicht Theologen und Mönche, sondern Aerzte und Nichtgeistliche diese Schule ausmachten [5], theils darin, daß bei dem Wiedererwachen der Energie des Geistes die Abweichung von dem Gewöhnlichen ein besonderes Interesse hat. Aus dem höhern und dem Mittelstande, der zumal in Italien sich zur Wohlhabenheit und Cultur emporgehoben hatte, traten Männer hervor, welche, ohne sich eben dem geistlichen Stande zu widmen, doch nach wissenschaftlicher Erkenntniß

5) *Joh. Franc. Pici Mirandulae de studio divinae et humanae philosophiae l. I. c. 5.* Illud quoque animadversione dignum, trifariam dari opportunum aditum ad philosophiam, aut medicinae percallendae gratia, aut docendi in scholis ipsam philosophiam, aut theologiae noscendae. Hoc ultimum munus pluribus hominum gradibus commune est, priora paucis. Doch scheint darin späterhin eine Aenderung vorgegangen zu seyn, da *Franc. Patricius Discuss. Peripatet.* T. I. L. XIII. p. 173. versichert, zu seiner Zeit würden nur einige Bücher und Kapitel der philosophischen Schriften des Aristoteles in dem Zeitraume von vier Jahren vorgetragen, idque commodo auditorum, ajunt, statutum, uti scilicet quam citissime medici efficiantur, possintque humano generi ocissime opitulari, non autem in inani philosophia plus temporis terere, quam medicinae usus requirat.

niß strebten, und da diese nicht die Ansichten und Zwecke der Cleriker hatten und von den Fesseln der Autorität freier waren, so hatten sie ein weniger beschränktes Feld des Forschens vor sich, und konnten sich auf demselben freier bewegen. Daß dieses besonders Aerzte thaten, ist ganz natürlich, denn sie betrachteten die Heilkunst als eine Anwendung der Physik und studirten daher aus löblichem Streben nach Gründlichkeit, nach dem Beispiele ihrer arabischen Brüder, Aristoteles Werke, weil sie für die besten in dieser Art gehalten wurden. Die Folge davon war, daß sie die Natur, nicht die Theologie, zum Centralpunkte ihres Nachdenkens machten, überall nach den Naturprincipien auch das Uebersinnliche behandelten, und daß sie von manchen vorgefaßten Meinungen frei, einige Gegenstände in einem andern Lichte betrachteten, als die Metaphysiker und Theologen, durch ihre naturalistische Denkart aber auch Unglauben, vielleicht ohne daß sie es wollten, beförderten.

Die vorzüglichen Denker dieser Schule — denn der große Haufe kann hier eben so wenig als die Reihe von Auslegern eine Stelle finden — sind Nicolaus Leonicus Thomäus, Petrus Pomponatius, Julius Cäsar Scaliger, Jacob Zarabella, Cäsar Cremoninus, und auf der andern Seite Alexander Achillinus, Antonius Zimara, Andreas Cäsalpinus. Die letzten folgten dem Averroes in der Auslegung des Aristoteles, die ersten suchten diese Philosophie in ihrer reinen Gestalt aus dem Aristoteles selbst darzustellen.

Leonicus oder Nicolaus Thomäus, der mit einem andern Nicolaus Leonicenus nicht verwechselt werden darf, war ein Grieche aus Epirus, aber zu Venedig geboren. Zu Padua, wo er erzogen wurde, lernte er

von

von Demetrius Chalcondylus das Altgriechische, widmete sich darauf der Philosophie, die er bei Thomas de Vio Cajetanus, einem berühmten Thomisten, hörte, empfand aber, wie er in einem Briefe an Musurus sagt, einen großen Widerwillen gegen diese Philosophie, die er ein Skandal der wahren Weisheit nennt, und nahm sich nun vor, die echte Philosophie des Aristoteles, aus seinen Schriften geschöpft, vorzutragen und die Grillen des Averroes zu verbannen. Dieses führte er auch wirklich als Lehrer der Philosophie zu Padua und als Schriftsteller aus. Seine Schrift über den Verstand wurde besonders sehr geschätzt. Er starb 1533 in dem 76. Jahre seines Alters.

Weit berühmter und merkwürdiger ist Petrus Pomponatius geworden. Er war zu Mantua 1462 geboren, klein von Statur, aber groß durch seinen Geist. Er lehrte zu Padua, wo er auch von Petrus Trapolinus, Lehrer der Philosophie und Medicin, unterrichtet worden, und in der Folge auch zu Bononien die Philosophie nach Aristoteles und Averroes mit großem Beifalle und es gingen mehrere große und berühmte Männer aus seiner Schule hervor, wie Paulus Jovius, Julius Cäsar Scaliger, Contarenus, Niphus. Wenn er gleich in seinem Philosophiren sich mehr der Scholastik näherte, und nicht so wie Leonicus einen Abscheu vor den Spitzfindigkeiten hatte, so besaß er dagegen ein ausgezeichnetes Talent des tief eindringenden Scharfsinns und vielen natürlichen Witz, wodurch er wenigstens in seinen mündlichen Vorträgen und Disputationen den trockensten Gegenständen Interesse gab, und nicht selten den Sieg über die schulgerechten Schlußreihen, besonders in seinen Disputationen mit seinem Collegen Achillinus, davon trug. Er war zwar der Lehre des Aristoteles und Averroes, in so weit dieser mit jenem übereinstimmte, zugethan, und hatte die

Grund-

Grundsätze des Stagiriten angenommen, ohne sie einer weitern Prüfung zu unterwerfen, aber dieses hinderte ihn doch nicht, als Selbstdenker in Beziehung auf die Anwendung des Systems auf gewisse besondere Gegenstände aufzutreten, mit Wahrheitsliebe dialektische Gewandtheit und Consequenz zu vereinigen, die Aufmerksamkeit auf die Festigkeit der Grundlagen zu richten, die Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem gangbaren kirchlichen System, wenigstens in einigen Puncten, in das Licht zu setzen und dadurch zu tieferen Untersuchungen einzuladen. Drei Gegenstände, welche an sich, und besonders damals großes Interesse hatten, die Unsterblichkeit der Seele, die Bezauberungen oder überhaupt der Einfluß des Geisterreichs in die Sinnenwelt, Vorsehung, Schicksal und Freiheit, welche Pomponatius in drei besondern, auch jetzt noch interessanten Abhandlungen ausführlich untersuchte, gaben ihm besondere Veranlassung, die Abweichung der damals herrschenden Philosophie zu dem Kirchenglauben in das Licht zu setzen. Der Philosoph, sagt er, welcher die Geheimnisse Gottes erforschen will, ist einem Proteus gleich. Beständig von den Sorgen des Nachdenkens gehagt, dürstet und hungert er nicht, schläft und ißt er nicht; von allen wird er verspottet als ein Narr und Frevler; Inquisitoren verfolgen ihn und er wird ein Spectakel des Volks: dieses sind die Belohnungen und Vortheile der Philosophen [6a]).

Ueber die Seele und die Unsterblichkeit derselben waren zu jener Zeit zwei Vorstellungsarten in Italien herrschend, welche der Lehre des Thomas entgegengesetzt waren, und auf einer Kirchenversammlung verboten werden mußten, nämlich die Lehre des Averroes, daß es

6a) *Pomponatius de fato, libero arbitrio et praedestinatione, l. III. c. 7.*

es ein allgemeines Verstandes-Princip für die ganze Menschengattung gäbe, welches von aussen zum Denken assistire, immaterial und unsterblich sey, und die Lehre des Alexanders Aphrodisiensis, die menschliche vernünftige Seele sey sterblich. Beide Parteien bestritten einander sehr heftig, weil jede ihre Lehre für echt aristotelisch ausgab. Ihre Behauptungen wurden auf dem beneventschen Concilium 1513 zu Anfang der Regierung Leo X. verdammt [6b]). Pomponatius hatte den Muth, ohne auf diese Bulle zu achten, zu welcher er wohl selbst mit zum Theil durch seine Vorträge und Disputationen gegen den Averroisten Achillinus mochte Veranlassung gegeben haben, das Problem über die Unsterblichkeit der Seele aus dem Gesichtspuncte des Aristoteles zu untersuchen und die Behauptung hinzustellen, die Unsterblichkeit, die er als Christ glaube, könne aus den Principien der Philosophie, nehmlich der Aristotelischen, der einzigen damals anerkannten, nicht apodiktisch bewiesen werden. Noch nie war so bündig und einleuchtend entwikkelt worden, welche Resultate über die Natur und Fortdauer der Seele sich aus den als wahr vorausgesetzten Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie ergeben, und wie sehr sie von den in der Kirche angenommenen, vorgeblich

6b) Cum diebus nostris zizaniae seminator nonnullos perniciosissimos errores in agro domini seminare sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum esse asseverent: contra hos approbante sacro concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus. — Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius jubemus. Man vergleiche damit die oben Note 4 angeführte Stelle des Ficin.

lich Aristotelischen Gründen abweichen. Der Mensch ist ein doppelseitiges Wesen; mitten innen zwischen den sterblichen und unsterblichen Wesen. Nach seiner organischen (vegetativen und empfindenden) Seele, deren Wirkungen an ein hinfälliges und vergängliches körperliches Organ gebunden sind, erscheint er als ein sterbliches Wesen, nach seiner vernünftigen Natur aber als ein unsterbliches, weil das Denken und Wollen, wodurch sie sich äußert, ohne körperliches Organ von Statten gehen, und daher auf Immaterialität und Unsterblichkeit hinweisen. Nun nimmt man entweder eine oder zwei Naturen an; denen diese Wirkungen und Eigenschaften zukommen. In dem lezten Falle ist eine Natur unsterblich, und eine oder zwei (die vegetative und empfindende) sterblich, nach der Anzahl der Menschenindividuen, oder eine unsterbliche für das ganze Geschlecht, und numerisch verschiedene sterbliche (Averroes Meinung), oder eine sterbliche für das ganze Geschlecht und numerisch verschiedene unsterbliche. In dem ersten Falle ist die eine Natur, da sie nicht schlechthin unsterblich und sterblich zugleich seyn kann, schlechthin unsterblich, und nur beziehungsweise sterblich (Thomas Meinung), oder schlechthin sterblich und nur beziehungsweise unsterblich (Pomponatius Meinung) oder beziehungsweise gleich sterblich und unsterblich zugleich. Alle diese Fälle werden, theils als ungedenkbar, oder der Philosophie des Aristoteles widerstreitend, verworfen, und besonders die Behauptung des Averroes und des Thomas weitläuftig widerlegt. Es bleibt also nur noch eine Ansicht übrig, daß die menschliche Seele schlechthin sterblich und nur in einer gewissen Beziehung unsterblich ist; welches er, als übereinstimmend mit der ganzen Philosophie des Aristoteles, höchst wahrscheinlich für die Aristotelische Vorstellungsweise hält.

Die menschliche Seele steht zwischen den Intelligenzen und den sinnlich vorstellenden Wesen in der Mitte; die

ersten (unter welchen Pomponatius nach den Peripatetikern die himmlischen Intelligenzen versteht, welche die himmlischen Körper bewegen) sind immateriell, und bedürfen des Körpers ganz und gar nicht, weder als Subject noch als Object, zu dem Erkennen. Die zweiten erkennen zwar nicht durch die körperlichen Eigenschaften, sondern durch deren Bilder (species), welche auf eine gewisse Weise immateriell und geistig sind, aber weil sie die unterste Stufe der erkennenden Naturen einnehmen, und sehr materiell sind, so bedürfen sie des Körpers als Subject und Object. Sie empfangen nehmlich die Erkenntnisse in einem Organ, stellen sich daher nur das Einzelne vor und werden durch körperliche Objecte bewegt. Indessen sind einige von diesen sinnlichen Vorstellkräften mehr, einige weniger geistig, da aber die Natur nach einer Ordnung verfährt, so gibt es eine dritte Art von Wesen zwischen diesen beiden Extremen, welche weder ganz abgesondert, noch ganz in die Materie versenkt sind, welche des Körpers nicht bedürfen als eines Subjects, aber doch als eines Objects. Von dieser Art ist der menschliche Verstand, denn er kann nicht anders denken, als vermittelst der Bilder der Einbildungskraft (denn Aristoteles sagt, das Denken sey entweder die Phantasie oder nicht ohne Phantasie) und ist in so fern von dem Körper abhängig [7]). Die menschliche Seele ist daher nach Ari-

7) *Pomponatii tractatus de immortalitate animae c. 9.* Iuxta itaque tres modos separationis a materia tres modi cognitionis in universum reperiuntur. Quaedam enim sunt, quae totaliter sunt separata a materia, et sic haec in eorum cognitione neque indigent corpore, tamquam subjecto, neque tamquam objecto. Eorum enim cognitio non recipitur in corpore, cum ipsa non sunt in corpore, neque a corpore moventur, cum sint moventia non mota, et haec sunt substantiae separatae, quas intellectus vel intelligentias appellamus, in quibus neque discursus, neque compositio, neque aliquis motus reperitur. Quaedam vero sunt, quae si non cognoscant per qualitates sensibi-

les,

Aristoteles absolut sterblich, aber da sie in der Mitte steht zwischen den schlechthin abstracten Wesen, und zwischen denen, die ganz in die Materie versenkt sind, so hat sie einen Antheil an der Unsterblichkeit, wie ihre wesentliche Wirkungsart zeiget. Sie bedarf des Körpers und eines Organs nicht als eines Subjectes, worin sie mit den Intelligenzen verwandt und von den Thieren verschieden ist, sondern als eines Objects. Darin ist sie verwandt mit den Thieren und sterblich [8]). Eines Organs als Subject bedürfen, heißt aber so viel, als in den Körper auf eine ausgedehnte und körperliche Weise aufgenommen werden. So sind und wirken alle organische Kräfte, wie das Auge

les, verum per earum species, quae quendam modum immaterialitatis induunt. Etenim et sine materia dicuntur, et spirituales sunt, tamen, quia in genere cognoscentium infimae sunt et valde materiales sunt, ideo in suis operationibus indigent corpore et tamquam subjecto et tamquam objecto. Etenim tales cognitiones et in organo recipiuntur, quare et solum singulariter repraesentant et a re corporea moventur, et haec sunt omnes vires sensitivae, licet aliquae illarum sint magis spirituales et aliquae minus, ut ait Commentator. Cum natura autem ordinate procedat, ut dicitur 8 physic. inter ista duo extrema, scilicet, non indigere corpore ut subjecto vel ut objecto, et indigere corpore ut subjecto et objecto, est medium, quod neque est totaliter abstractum, neque est totaliter immersum. Quare cum fieri nequeat, ut aliquid indigeat corpore tamquam subjecto et non tamquam objecto, ut manifestum est, relinquitur, ut tale intermedium non indigeat corpore tamquam subjecto, verum tamquam objecto. Hoc autem est intellectus humanus.

8) *Pomponatius ibid.* c. 9. Quare anima humana, apud Aristotelem, absolute pronuncianda est mortalis, verum cum sit media inter abstracta simpliciter et immersa materiae quoquo modo, de immortalitate participat, quod et sua essentialis operatio ostendit. Nam non dependet a corpore, tamquam subjecto, in quo convenit cum intelligentiis, differt a bestiis; indiget corpore ut objecto, in quo convenit cum bestiis, quare et mortalis est.

Auge durch das Sehen, das Ohr durch das Hören. Das Sehen ist in dem Auge auf eine ausgedehnte Weise. Nicht in dem Organ seyn, oder desselben subjective nicht bedürfen, ist daher so viel, als entweder in dem Körper nicht vorhanden seyn, oder nicht auf eine quantitative Weise. Der Verstand braucht bey seinem Denken des Körpers als Subject nicht. Nicht als ob das Denken auf keine Weise in dem Körper sey; (denn da der Verstand in dem Körper ist, so muß auch seine immanente Thätigkeit nothwendig in dem Körper seyn, denn wo das Subject ist, muß auch das Accidenz desselben seyn) sondern weil sie nicht in dem Organ und Körper, d. i. auf eine körperliche und quantitative Weise ist. Daher kann auch der Verstand über sich reflectiren, mehrere Vorstellungen durchgehen, und Etwas im Allgemeinen sich vorstellen, was die organischen und ausgedehnten Kräfte durchaus nicht können. Dieses rührt von dem Wesen des Verstandes her. Denn der Verstand, (intellectus) als Verstand, ist von der Materie und der Quantität unabhängig, aber er ist es als menschlicher, das ist, ein mit den Sinnen verbundener Verstand. Denn als solcher kann er sich von der Materie und Quantität nicht ganz losmachen, weil er nie ohne ein Phantasiebild nach Aristoteles denken kann. Er bedarf des Körpers, als eines Objects, und kann das Allgemeine nicht absolute, sondern jederzeit nur in dem Einzelnen erkennen. In jeder auch noch so abstracten Erkenntniß bildet sich der Verstand ein körperliches Bild, daher erkennt er sich nicht unmittelbar und directe; er setzt zusammen und gehet es durch; daher ist sein Denken mit Ausdehnung und Zeit verbunden. Das Gegentheil davon findet sich bei den ganz von Materie befreiten Intelligenzen. Der menschliche Verstand aber ist zwischen den immateriellen und materiellen Wesen in der Mitte; er ist nicht ganz hier und jetzt, aber auch nicht ganz davon frei; seine Thätigkeit

ist

iſt daher nicht ganz allgemein, aber auch nicht ganz particulär, nicht ganz der Zeit unterworfen, aber auch nicht ganz von derſelben entfernt [9]). Das Reſul-

9) *Pomponatius ibidem* (p. 48. ed. Bardili) Indigere itaque organo, vt ſubjecto, eſt, in corpore recipi et modo quantitativo et corporali, ſic quod cum extenſione recipiatur, quomodo dicimus omnes virtutes organicas recipere, et ſuis officiis fungi, ſicut oculus videndo et auris audiendo. Viſio namque eſt in oculo et modo extenſio. Quare non eſſe in organo, ſive ſubjective eo non indigere, eſt vel non eſſe in corpore, vel in eo non eſſe modo quantitativo. Unde dicimus, intellectum non indigere corpore ut ſubjecto in ſui intellectione, non, quia intellectio nullo modo ſit in corpore, cum fieri nequit, ſi intellectio eſt in corpore, ut ſua immanens operatio quoquo modo non ſit in eo. Ubi enim ſubjectum eſt et accidens ſubjecti neceſſe eſt eſſe. Sed pro tanto intellectio dicitur non eſſe in organo et corpore, quoniam modo quantitativo et corporali non eſt in eo. Quapropter poteſt intellectus reflectere ſupra ſe ipſum, diſcurrere et univerſaliter comprehendere, quod virtutes organicae et extenſae minime facere queunt. Hoc autem totum provenit ex eſſentia intellectus, quoniam *qua intellectus* eſt, non dependet a materia neque a quantitate; *quod ſi* (qua) *humanus intellectus*, ab ea dependet, hoc eſt, ut ſenſui conjunctus eſt; quare accidit ſibi, qua intellectus eſt, a materia et quantitate dependere, unde et ejus operatio non eſt magis abſtracta, quam eſſentia. Nisi enim intellectus haberet, quod ex ſe poſſet eſſe ſine materia, intellectio ipſa non poſſet exerceri, niſi modo quantitativo et corporali. At quamvis intellectus humanus, ut habitum eſt, intelligendo non fungatur quantitate, attamen, quoniam ſenſui conjunctus eſt, ex toto a materia et quantitate abſolvi non poteſt, cum nunquam cognoſcat ſine phantasmate, dicente Ariſtotele tertio de anima; nequaquam ſine phantasmate intelligit anima. Unde ſic indigens corpore ut objecto, neque ſimpliciter univerſale cognoſcere poteſt, ſed ſemper univerſale in ſingulari ſpeculatur, ut unusquisque in ſe ipſo experiri poteſt. In omni namque quantumcunque abſtracta cognitione idolum aliquod corpo-

ra-

sultat ist, daß die vernünftige Seele im eigentlichen Sinne sterblich ist, weil sie aber an den Eigenschaften der Unsterblichen Theil hat, weil sie das Allgemeine, wenn gleich in einem sehr geringen Grade und auf eine sehr unvollkommne dunkle Weise, erkennet, democh uneigentlich unsterblich genennt wird [10]).

Diese Behauptung von der absoluten Sterblichkeit und relativen Unsterblichkeit der Seele sucht Pomponatius noch weiter durch Anpassung an das System des Aristoteles und durch Auflösung mancher Zweifel und Schwierigkeiten zu begründen, nicht ohne feinen Scharfsinn, aber auch mit scholastischer Subtilität, die außer ihm keine Ueberzeugung hervorbringen kann. Denn so geschickt er auch alle Einwürfe zu entkräften weiß, so erklärt er sich doch am Ende so, daß er der Vernunft kein Stimmenrecht mehr übrig läßt, sondern sich ganz dem Kirchenglauben in die Arme wirft. Dieser letzte Theil seiner Schrift ist in mehr als einer Rücksicht merkwürdig, und offenbaret uns die mißliche Lage jedes Freidenkenden auf eine auffallende Weise. Wir wollen daher noch einiges von den Einwürfen und ihrer Beantwortung herausheben.

Ist

rale sibi formet, propter quod humanus intellectus primo et directe non intelligit se, componitque et discurrit, quare suum intelligere est cum continuo et tempore, cujus totum oppositum contingit in intelligentiis, quae sunt penitus liberatae a materia. Ipse igitur intellectus sic medius existens inter immaterialia et materialia, neque ex toto est *hic* et *nunc*, neque ex toto ab *hic* et *nunc* absolvitur; quapropter neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto *subjicitur tempori, neque ex toto a tempore removetur*.

10) *Pomponatius ibidem* c. 12. Quare animus humanus, etsi improprie dicatur immortalis, quia *vere mortalis est*, participat tamen de proprietatibus immortalitatis, cum universale cognoscat, tametsi ejusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit.

Ist die Seele sterblich, so gibt es für den Menschen keinen Endzweck, weil er dann die Glückseligkeit durch intellectuelle Vollkommenheit nicht erreichen kann. Denn die Vernunfterkenntniß ist an sich sehr eingeschränkt, schwach und ungewiß, erfordert so viele Mühe und Opfer, und das Leben reicht kaum hin, den Weg zur Weisheit zu finden. Und wie wenige haben Fähigkeit für diese Thätigkeit und Vollkommenheit des Geistes? Das Loos des Menschen ist daher weit elender, als das Loos der Thiere. Pomponatius antwortet auf diesen aus Aristoteles praktischer Philosophie entlehnten Einwurf: der Endzweck des Menschen sey nicht gerade das Bessere und Vollkommnere, was sich in abstracto denken lasse, sondern was seiner Natur angemessen ist. Die Vollkommenheit, welche Gott und den Intelligenzen eigenthümlich ist, kann nicht dem Menschen, so lange er Mensch ist, zukommen. Das ganze menschliche Geschlecht kann mit einem Menschen verglichen werden. So wie dieser sehr verschiedene Gliedmaßen zu ganz verschiedenen Verrichtungen besitzt, so besteht das ganze Geschlecht aus mannigfaltigen Gliedern, die ungleich sind, verschiedene nächste Zwecke und Verrichtungen haben, vollkommner und unvollkommner sind; alles dieses Einzelne dienet in seiner Gesammtheit zum Besten des ganzen Geschlechts. Ungeachtet der Ungleichheit der Einzelnen müssen sie doch in gewissen Stücken übereinstimmen, sonst könnte jene abgemessene Verschiedenheit nicht Vollkommenheit, Schönheit, Würde und Annehmlichkeit erzeugen. Zur Erreichung des gemeinsamen Zwecks müssen alle Menschen an dem speculativen, praktischen und künstlerischen Verstande Antheil nehmen, jedoch nicht jeder auf gleiche Weise an dem ersten und dritten. Der praktische Verstand allein kommt dem Menschen wahrhaft zu. Jeder kann denselben vollkommen sich erwerben und heißt nur in Rücksicht auf denselben schlechthin, in Rücksicht auf Vorzüge der Erkenntniß

und Kunst nur beziehungsweise gut. Tugenden und Laster machen den Menschen allein gut und böse. Ein guter Metaphysiker, Baumeister, heißt darum noch nicht ein guter Mensch, sondern nur relative gut. Alle Menschen sollen und können sittlich gut und tugendhaft und von Lastern so viel als möglich frei seyn. Daher wird das Laster als selbst verschuldet Jedem zugerechnet, ohne Rücksicht auf den Zustand, in dem er sich befindet, er mag arm oder reich seyn. Ohne dieses würde das menschliche Geschlecht nicht wohl erhalten werden können. Es ist aber weder möglich, noch nothwendig, daß alle Philosophen, Mathematiker, Baumeister, Künstler einer Art seyen. Und dieses ist auch zur Glückseligkeit jedes Einzelnen hinreichend. Ein Ackersmann oder Handwerker, er mag reich oder arm seyn, wenn er sittlich ist, kann glückselig genannt werden, und ist es wirklich [22]), er kann mit seinem Loos zufrieden von hier scheiden, ohne den Tod zu fürchten, oder zu wünschen, kein Mensch gewesen zu seyn. So richtig urtheilte Pomponatius über die höchste Angelegenheit der Menschheit, und seine gesunde Vernunft führte ihn über die einseitige Schätzung der intellectuellen Vollkommenheit glücklich hinaus. — Es folgt zweitens nicht, daß, wenn die Seele sterblich ist, kein Mensch der Pflicht, welche gebietet, für Freunde, das Vaterland und das gemeine Beste das Leben aufzuopfern, folgen und den Tod verachten könne, weil nichts Edleres und Beseligenderes ist, als die Tugend, welche durch solche Handlungen der Pflicht erworben wird. Freilich müssen diejenigen, welche keine Vorstellung von der Vortrefflichkeit der Tugend und der Unwürdigkeit des Lasters haben, den Tod für das größte Unglück halten, wenn ihnen die Hoffnung eines bessern Lebens fehlt. Nur die Philosophen wissen, wie vortrefflich die Tugend an sich ist, und daß man auf kei-

22) *Pomponatius ibid.* c. 14. p. 87. seq. p. 93.

seine Weisheit um ihr abwechselnd oder das Leben der Pflicht vorziehen darf, was auch immer der Zustand nach dem Tode sein mag. Eben dahin ist auch, weil so viele Menschen jene Erkenntniß von der Würde der Tugend und der Nichtschätzbarkeit des Lasters nicht haben, die Hoffnung der Belohnung und die Furcht der Bestrafung zur Beförderung der Tugenden gegeben. — Drittens. Sind die Guten freilich, so ist Gott entweder nicht Ursprung des Bösen, oder ungerecht, weil das Gute nicht belohnt, das Böse nicht bestraft wird. Keines von beiden folgt. Man muß die wesentliche und zufällige Belohnung und Strafe unterscheiden. Die wesentliche Belohnung ist die Tugend selbst, welche den Menschen glückselig macht, weil sie das Höchste ist, wahre Zufriedenheit gibt, und von aller Unruhe befreit. Die wesentliche Strafe des Lasters ist das Laster selbst. Denn gerade klug, daß alles Gute wesentlich belohnt, alles Böse wesentlich bestraft wird. Die zufälligen Belohnungen und Strafen sind solche, welche mit dem Guten und Bösen nicht wesentlich zusammenhangen. Die zufällige Strafe geht auf Schanden, die wesentliche auf Schuld. Die letzte ist größer als die erste. Es kommt also nichts darauf an, daß alles Böse mit den zufälligen Strafen gestraft werde, wenn nur die wesentlichen bleiben. Auch scheint das wesentliche Gute verringert zu werden, und an seiner Vollkommenheit einzubüßen, wenn es zufällig belohnt wird. Denn wenn Einer ohne Hoffnung der Belohnung tugendhaft handelt, der Andere dagegen mit der Hoffnung der Belohnung, so ist des Andern Handlungsweise nicht so tugendhaft, als der Erstern, und dieser wird wesentlicher belohnt, wenn er keine zufällige Belohnung erhält [21]).

Bier-

21) *Praeparatior* 3. c. 17. p. 100. Quando bonum accidentaliter praemiatur, bonum essentiale videtur diminui, ita-

Viertens: Ist die Seele sterblich, so ist die ganze Welt betrogen, da alle Gesetze (positive Religionen, nehmlich das christliche, mosaische und mohamedanische) annehmen, sie sey unsterblich. Dieser Einwurf sagt nichts, denn sind alle drei oder wenigstens zwei von diesen Religionen falsch, so ist wirklich die ganze Welt, oder doch der größte Theil derselben betrogen. Dieses einzugestehen, ist keine Sünde, da es, wie Plato sagt, keinen Menschen gibt, der nicht betrogen wird. Doch muß man wissen, daß nach Plato und Aristoteles der Politiker ein Seelenarzt ist. Er hat den Zweck, den Menschen mehr sittlich als kenntnißreich zu machen, und bedient sich zur Erreichung desselben nach der verschiedenen Gemüthsart der Menschen verschiedener Wege. Einige Menschen sind von Natur edel und gutgeartet, sie werden zur Tugend durch die Würde derselben allein hingezogen, und von dem Laster durch die bloße Häßlichkeit desselben abgezogen. Dieses sind die besten Menschen, aber ihren gibt es wenige. Andere sehen bey ihren Bestrebungen nicht allein auf die Würde der Tugend und die Häßlichkeit des Lasters, sondern auch auf Belohnungen, Lob und Ehre, auf Strafen, Tadel und Schande. Diese nehmen den zweiten Grad ein. Endlich werden einige nur durch die Hoffnung eines Guts und die Furcht einer körperlichen Strafe bestimmt. Daher wenden die Politiker Belohnungen in Geld, Ehre oder so etwas, Geldstrafen, Schande, Todesstrafen an, um zur Tugend zu bewegen und vom Laster abzuschrecken. Aber einige sind, wie die tägliche Erfahrung lehrt, so wild und verkehrt, daß Nichts von dem Allen einen Eindruck auf sie macht. Daher verhießen sie den Tugendhaften in einem ewig

neque remanet in sua perfectione. Exempli causa aliquis virtuose operatur sine spe praemii, alter vero cum spe praemii; actus secundi non ita virtuosus habetur sicut primi. Quare magis essentialiter praemiatur is, qui non accidentaliter praemiatur, eo, qui accidentaliter praemiatur.

ewigen Leben Belohnungen, und drohten den Lasterhaften ewige Strafen, und weil die meisten Menschen, wenn sie Gutes thun, mehr aus Furcht vor den ewigen Uebeln als aus Hoffnung des ewigen Gutes handeln, weil die ewigen Strafen bekannter sind, so setzten sie aus Rücksicht auf die Geneigtheit der meisten Menschen zum Bösen fest, daß die Seelen unsterblich sind, nicht sowohl um die Wahrheit dieser Vorstellung, als um die Wirksamkeit derselben, die Menschen zur Tugend anzuleiten, bekümmert. Bey Kindern und Kranken müssen ebenfalls solche Dichtungen gebraucht werden, die weder wahr noch falsch sind, um sie zu dem zu bringen, was ihnen nützlich ist. Wären nun alle Menschen auf der ersten Stufe, so würden sie sich der Tugend befleißigen, wenn sie auch von der Sterblichkeit der Seele überzeugt wären. Da nun aber die Zahl derselben so klein ist, daß sie für Nichts zu rechnen ist, so mußte man einen andern Weg einschlagen. Auch ist dieses gar nicht ungereimt, weil die ganze menschliche Natur in die Materie versunken, so wenig an dem Verstande Theil nimmt, und der Mensch weiter von der Intelligenz entfernt ist, als der Kranke vom Gesunden, der Knabe vom Manne und der Thor vom Weisen [12]).

In

12) *Pomponatius* c. 15. p. 103. Quare ut talem virtutem consequantur, statuunt politici vel aurum, vel dignitatem, vel aliquid tale, ut vitia fugiant, statuuntque vel in pecunia, vel in honore, vel in corpore, seu mutilando membrum, seu occidendo puniri. Quidam vero ex ferocitate et perversitate naturae nullo horum moventur, ut quotidiana docet experientia, ideo posuerunt virtuosis in alia vita praemia aeterna, vitiosis vero aeterna damna, quae maxime terrerent, majorque pars hominum, si bonum operatur, magis ex metu aeterni damni, quam spe aeterni boni operatur bonum, cum damna sint nobis magis cognita, quam illa bona aeterna, et quoniam hoc ultimum ingenium omnibus hominibus potest prodesse, cujuscunque gradus sint, respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit, animam esse

In Ansehung des Einwurfs von den Erscheinungen der Todten an den Gräbern und im Traume beweist Pomponatius einen hellen aufgeklärten Verstand, und verwirft dergleichen Phänomene, theils als Erdichtungen, theils als Täuschungen des Gemüths oder des frommen Betrugs. Besonders mißt er der Geistlichkeit viel Schuld bei an der Verbreitung dieses Aberglaubens. Denn diese hat, sagt er, die vier Cardinaltugenden in Ehrsucht, Geiz, Schwelgerei und Ueppigkeit verwandelt, und bedienet sich, um ihre Wünsche zu erreichen, dieses Betrugs und solcher Dichtungen [13]).

Nachdem Pomponatius noch mehrere Einwürfe der Art, z. B. daß alle vortreffliche und achtbare Weisen die Unsterblichkeit geglaubt und die verächtlichsten und verworfensten Gelehrten dieselbe geläugnet haben, beantwortet, und noch einmal gezeigt hat, daß die Sterblichkeit der Seele keinesweges Unsittlichkeit begünstige, sondern vielmehr dem Interesse der Sittlichkeit angemessener sey, als die entgegengesetzte Lehre [14]), so schließt er seine Abhandlung

immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus. — Quapropter si omnes homines essent in illo primo gradu enumerato, stante etiam animorum immortalitate, studiosi fierent, sed, quasi nulli sunt illius dispositionis, quare aliis ingeniis incedere necesse fuit, neque hoc inconvenit, cum humana natura fere tota sit immersa materiae, parumque intellectus participet, unde magis distat homo ab intelligentiis, quam aeger a sano, puer a viro, insipiens a sapiente. Non itaque mirum est, si talibus utatur politicus.

13) *Pomponatius ibid.* 106.

14) *Pomponatius* c. 14. p. 117. Quare perfectius asserentes animam mortalem, melius videntur salvare rationem virtutis, quam asserentes ipsam mortalitatem. Spes namque praemii et poenae timor videntur servilitatem quandam importare, quae rationi virtutis contrariatur.

lung mit dem Resultate: Die Frage über die Unsterblichkeit der Seele sey wie die Ewigkeit der Welt ein Problem, über welches die Vernunft weder für noch gegen entscheiden könne. Nur Gott allein könne darüber Gewißheit geben. Die Unsterblichkeit sey also ein Glaubensartikel und könne nur durch einheimische Gründe, d. i. durch die Offenbarung und die heilge Schrift, worauf der Glaube sich stütze, bewiesen werden. Alle für sie angeführten Vernunftgründe seyen, insofern sie sich nicht auf diese Mittelbegriffe stützen, falsch, daher sey es kein Wunder, daß die Philosophen so uneinig in dieser Lehre gewesen sind, alle Christen und christliche Lehrer aber seyen einig und übereinstimmig, welche auch den gelehrtesten Heiden, weil sie außer der Erkenntniß der natürlichen Dinge auch die Kenntniß der göttlichen besessen hätten, vorzuziehen seyen. Wäre es daher nicht unvernünftig, diesen nicht zu glauben, da selbst Plato, der so viel über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben hat, doch, wie aus dem Schlusse der Apologie erhellet, nur eine schwankende Ueberzeugung davon hatte. Ihm ist es schon zur Ueberzeugung hinreichend, daß Augustin, der selbst dem Plato und Aristoteles nicht nachsteht, dieselbe geglaubt hat. Zuletzt unterwirft er sich dem Urtheile des apostolischen Stuhles [15]).

Es

15) *Pomponatius* c. 15. p. 123. Ignorans igitur, an anima sit mortalis, nec ne, scientem et bonum quaerat, duo autem genera hominum profitentur hoc scire, scilicet infideles et Christicolae. Multi vero infidelium viri doctissimi extiterunt, at omnes fere maculatae vitae, ut alia taceam, saltem inanis gloriae, solumque naturalia, quae obscuram et infirmam cognitionem faciunt, intellexerunt. At multi Christicolae, ni fallor, non minus illis in naturalibus cognovere, ut Paulus, Dionysius, Basilius, Athanasius, Origenes, duo Gregorii, Nazianzenus et Nyssenus, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius etc. praeterquam, quod naturalium cognitionem, divinorum etiam habuerant, quia,

Es ist schwer zu sagen, was Pomponatius innere Ueberzeugung über diesen Gegenstand gewesen sey, und man könnte über seinen Glauben und Unglauben lange hin und her streiten. Denn der Schluß der Abhandlung, wo er sich gläubig dem Kirchenglauben zu unterwerfen scheint, kann seine eigene Ueberzeugung noch nicht außer allen Zweifel setzen. Doch dem sey wie ihm wolle, so war es doch nicht unwichtig, diesen Gegensatz zwischen dem Kirchenglauben und den Resultaten der Aristotelischen Philosophie, als der damals herrschenden, so ausführlich aus einander zu setzen, und es konnten dadurch vielen, welche aus Vorurtheil jene Philosophie für das unübertrefflichste Meisterstück des menschlichen Verstandes hielten, die Augen etwas geöffnet, und das Interesse für ein tieferes Forschen geschärft werden. Die Früchte waren indessen so bedeutend nicht, so sehr auch das Buch Aufsehen machte, und Widerlegungen selbst von den ehemaligen Schülern des Pomponatius, Gaspar Contarenus, Augustinus Niphus und Anderen erschienen, ja sogar die Schrift in Venedig, Mantua und andern Orten von den Canzeln verschrieen und vielleicht gar verbrannt wurde. Pomponatius selbst blieb bey diesem Streite standhaft bei seiner Ueberzeugung, behauptete seine Ansicht, daß die Unsterblichkeit aus Aristoteles Grundsätzen nicht bewiesen werden könnte mit neuen Gründen und beharrte bei seiner Versicherung, daß er als Philosoph zwar nicht, aber als rechtgläubiger Christ die Unsterb-

quia, ut ait Hieronymus, hoc doctus Plato nescivit, hoc eloquens Demosthenes. Verum quis, nisi insanus, magis crederet infidelibus, sic dispositis, quam Christicolis tam bene dotatis, mihique illud firmam fidem facit, quod Augustinus, mea sententia, nulli in doctrina secundus (etenim minorem Platone et Aristotele non existimo) — in fine de civitate Dei scribit, tot se occulta fide vidisse miracula, quae intemeratam, inviolabilem et firmissimam fidem ostendunt.

Unsterblichkeit glaube [16]). Der Papst Leo X. und der Cardinal Bembo fanden in dieser Schrift des Pomponatius nichts Nachtheiliges gegen die christliche Religion. Und dieses war ein Glück für ihn. Denn sonst würde er schwerlich bei der Erbitterung der Mönche und Geistlichen der Inquisition entgangen seyn.

Ein anderer nicht weniger interessanter Gegenstand, welchen Pomponatius ausführlich und mit seinem bekannten Scharfsinne bearbeitete, war eine Untersuchung der Lehren von dem Fatum, der Vorsehung und der Freiheit der Willkür. Er fand über diese Gegenstände so mannigfaltige abweichende Meinungen, daß er wegen des großen Interesse sich vornahm, sie tiefer zu erforschen. Wie Tugenden und Laster dem Menschen zugerechnet werden können, wenn er nicht frei, sondern wie Alles, in einem unveränderlichen Fatum verschlungen ist? Wenn nach einem unvertilgbaren Bewußtseyn dem Willen Freiheit zukommt, wie diese mit der Vorsehung und Allwissenheit Gottes zu vereinigen sey? — diese Fragen, sagt er, beengten und ängstigten ihn, ließen ihn nicht schlafen und nicht zu sich selbst kommen, so daß der Mythe vom Prometheus hier zur Wahrheit werde [18]). Er hatte alles gelesen, was von

16) Zuerst erschien eine Gegenschrift von Mönchen, welche Pomponatius in seiner Apologie abfertigte; dann widerlegte der Cardinal Contarenus dieselbe im Jahr 1516. (de immortalitate animae l. II. contra sententiam Pomponatii, doctoris sui). Pomponatius setzte dieser seine Apologie entgegen. Auch von Augustinus Niphus und vom Chrysostomus Javellus erschienen Widerlegungen; der ersten setzte Pomponatius seine defensoriam entgegen.

18) *Pomponatius de fato.* l. III. c. 7. Ista igitur sunt, quae me praemunt, quae me angustiant, quae me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulae Prometheï, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scytica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor.

von Griechen und Römern und in neuern Zeiten darüber geschrieben worden, aber nirgends Befriedigung gefunden; gegen jede Behauptung traten in seiner Seele Zweifel, Einwürfe, Schwierigkeiten hervor, die er nicht zu lösen wußte. Das Bewußtseyn seines Nichtwissens trieb ihn, diese Schrift zu verfertigen, nicht um andere zu belehren, sondern um sich belehren zu lassen [19]). Der Geist dieses Buchs ist daher skeptisch. Pomponatius trägt die Resultate der Denker mit großer Klarheit und Deutlichkeit vor, und entwikkelt die Schwierigkeiten, die sie in sich verschließen; mit dem feinsten Scharfsinne, mit erfinderischem Geiste bringt er alle möglicheAuflösungen hervor, hebt an ihnen aber wieder neue Anstöße heraus; nachdem er so seine Leser durch ein langes Gewebe von Gründen und Gegengründen hindurch geführt, und dadurch noch ungewisser gemacht hat, als sie vorher waren, schließt er mit dem Geständniß, daß er kein durchaus befriedigendes System kenne, sich aber gläubig den Lehren der Kirche unterwerfe [20]). Man wird schwerlich zu jener Zeit eine logisch genauere und scharfsinnigere Prüfung der zu seiner Zeit über diese Gegenstände versuchten Auflösungen eines der schwierigsten Probleme der Philosophie finden. Die Behandlung ist dialektisch scholastisch, und dadurch, so wie durch den trocknen Styl und nicht ganz correcten Ausdruck, ist die von Seiten des Inhalts so interessante Abhandlung nicht so anziehend, als sie außerdem seyn würde, und man hat nicht wenig Mühe, sich durch die ganze Reihe von Zweifeln und Einwürfen, Auflösungen und neuen Einwürfen durchzuarbeiten, ohne den Faden des Räsonnements zu verlieren. Indessen gewährt sie

19) *Pomponatius ib.* Praefatio.

20) *Pomponatius.* Epilogus. In materia de fato et libero arbitrio numeratae sunt sex opiniones, et nulla harum est sine ratione et sine maximis difficultatibns et angustiis. Si namque quis attente consideraverit et sola ratione moveatur, nulla est, quae ex toto satisfaciat.

sie eine lehrreiche Ueberzeugung von dem Widerstreite, in welchen die Vernunft unausbleiblich geräth, wenn sie dogmatisch verfährt, und eine gründliche Kenntniß von den damaligen philosophischen Ansichten, so wie überhaupt von der Methode zu philosophiren. Es würde uns zu weit führen, wenn wir auch nur eine abgekürzte Darstellung von diesen Debatten geben wollten, wir müssen uns begnügen, nur die Ansicht des Pomponatius von dem Gegenstande und den abweichenden Meinungen darüber im Allgemeinen anzugeben. Pomponatius fängt seine Abhandlung mit einem Auszuge aus der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über das Fatum an, entkräftet das Räsonnement desselben gegen die stoische Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit aller Dinge, stellt die Grundzüge des Systems des Determinismus in seinem Umrisse mit hinreißender Ueberzeugungskraft auf, und beseitigt die Einwürfe dagegen. Dieses ist aber nur die Vorbereitung zu einer noch schärferen Untersuchung des Gegenstandes, wobey er von dem gewöhnlichen Begriffe des Fatums, Unvermeidlichkeit künftiger Ereignisse ausgehet. Es gibt, zwei Lehren, mit welchen die Ueberzeugung, daß alles künftige Ereigniß nothwendig, mit Ausschließung des Gegentheils stehet oder fällt, nemlich die göttliche Vorsehung und die Freiheit der menschlichen Willkür. Nimmt man eine göttliche Vorsehung an, welche alles regieret und untrüglich erkennet, so muß man das Fatum uneingeschränkt zugeben. Ist man von der Freiheit der Willkür überzeugt, so ist nicht alles dem Fatum unterworfen, wenigstens Alles, was in unserer Gewalt ist, von seiner Macht ausgenommen. Die Vorsehung hebt daher die Freiheit, die Freiheit aber beides, sowohl die Vorsehung als das Fatum auf. Nimmt man jedes von diesen einzeln für sich, so scheint beiden objective Realität zuzukommen. Denn es ist irreligiös, die Vorsehung zu läugnen und man scheint

der Erfahrung zu widersprechen, wenn man die Freiheit wegläugnen wollte. Verbindet man aber beide mit einander, so führet eine tiefere Erörterung des Wesens von beiden auf die Ueberzeugung der Unmöglichkeit dessen, was getrennt an sich möglich schien [21]). Aus dieser Unverträglichkeit der Freiheit und der Vorsehung entsprangen die verschiedenen Behauptungen. Einige, die sich auf ihr Gefühl stützten, nahmen die Freiheit an und läugneten die Vorsehung, indem sie das Daseyn Gottes entweder läugneten oder doch für problematisch hielten, oder die Regierung der Welt nicht mit der Seligkeit des höchsten Wesens zu vereinigen wußten. Andere gaben die Vorsehung und die Freiheit zu, und suchten den Widerstreit dadurch zu heben, daß sie beiden eine andere Sphäre anwiesen, indem sie behaupteten, die Vorsehung erstrecke sich nur bis auf den Mond, aber nicht auf die sublunarischen Dinge, in welchen Zufälligkeit, Unregelmäßigkeit, Unbeständigkeit und Vergänglichkeit herrschen. Eine dritte Partei schloß die sublunarischen Dinge nicht von der Vorsehung aus, da sie durch den Einfluß der Gestirne und diese unmittelbar von Gott bestimmt werden, unterschieden aber einen allgemeinen und besondern Charakter, oder Wirkungsart dieser Objecte, rechneten zu jenem die nothwendigen und unabänderlichen Naturgesetze, die der Vorsehung unter-

21) *Pomponatius de fato* l. II. c. 1. Quo fit, si providentiam ponas, fatum ponas, et liberum arbitrium destruas, si vero liberum arbitrium ponis, et providentiam et fatum simul destruis. Videtur tamen, ut idem Boethius ait, unumquodque horum, si alteri non coniunxeris, esse in re. Impium enim et sacrilegum videtur, negare Dei providentiam; contra experimentum videtur, quod homo non sit suarum electionum dominus, quia utrumque divisum videtur esse concedendum. Verum cum haec duo coniunxeris, naturamque utriusque perfecte consideraveris, quae tibi divisa possibilia esse perspexeris, incompossibilia et repugnantia esse existimabis.

unterworfen seyen, zu diesem aber alle Zufälligkeiten, zu welchen die aus Freiheit erfolgenden Handlungen gehören, welche ihrer Natur nach der göttlichen Vorsehung unbekannt und von ihr unabhängig sind. Diese Partei, zu welcher Pomponatius Aristoteles, Themistius und Averroes rechnet, behauptet eine allgemeine Vorsehung, verwirft aber die specielle [22]). Mit dieser Vorstellungsart sind die christlichen Philosophen nicht zufrieden, sie behaupten auch eine specielle Vorsehung unbeschadet der Zufälligkeit der Dinge und der menschlichen Freiheit, und bemühen sich zwei große Schwierigkeiten, welche dabei entstehen, wie nemlich ein freies Handeln Gott voraussehen könne und was unter mehrern möglichen zufälligen Handlungen diejenige, welche wirklich erfolgt, bestimme, aufzulösen. In Ansehung jenes Punctes hatte Pomponatius eine Distinction des Thomas von Aquino angenommen, daß Gott die künftigen Handlungen, insofern sie als solche gedacht werden, nicht mit Gewißheit voraussehen könne, weil sie auf der freien Bestimmung des Willens beruhen, welche ungewiß ist. Die künftigen Handlungen werden aber einmal gegenwärtig; als solche gedacht, kann sie Gott mit Gewißheit wissen. Da nun in Gottes Ewigkeit alle Zeiten gleich gegenwärtig sind, so ist es nicht widersprechend, das Nichtwissen und daß

22) *Pomponatius de fato* l. II. c. 5. Charakteristisch ist die Furchtsamkeit, mit welcher Pomponatius sich die Freiheit nimmt, dem Aristoteles zu widersprechen. Mihi quoque ita videtur esse procul dubio de ipso Aristotele censendum, quamquam sine erubescentia et timore hoc dicere nequeam, et more oratorum mihi caput operiendum sit, cum temerarium et stultum videatur, tanto philosopho adversari, ridiculumque est, pulicem elephanto contraire. Impetrata tamen venia in hoc dicam, non quidem per modum determinantis, sed magis dubitantis, et scire cupientis et intendentis, quae mihi difficultatem in his dictis ab Aristotele facere videntur.

das Wissen der künftigen freien Handlungen in Gott zusammenzudenken. In Ansehung des zweiten Punctes war nur ein doppelter Ausweg möglich; der Bestimmungsgrund liegt entweder in Gott, dann ist die Freiheit des Willens unwiederbringlich verloren, oder in dem Menschen selbst, dann folgt eine Unabhängigkeit des Menschen von Gott und eine Abhängigkeit der göttlichen Erkenntniß von dem Menschen und seinem Handeln; beides aber widerspricht andern Wahrheiten. Augustinus Versuch, diese Widersprüche zu heben, indem er behauptete, die Ursache von der wirklich erfolgenden freien Handlung des Menschen sey nicht allein in Gott und nicht allein in dem Menschen, sondern in beiden zugleich; Gott könne ungeachtet der Freiheit des Menschen doch immer der Realgrund der Existenz und Thätigkeit desselben seyn, und der Mensch, ungeachtet ihn die Causalität der Gottheit bestimmt, doch als frei gedacht werden, befriedigte Pomponatius nicht, weil zwischen Gottheit und Mensch als Ursachen derselben Handlung nicht dieselbe Gleichheit Statt finde, wie etwa zwischen zwei Menschen, welche ein Schiff ziehen, weil der Mensch als Ursache immer der Gottheit untergeordnet und nur ein Werkzeug Gottes ist. Nach dem stoischen Systeme wird die menschliche Freiheit geläugnet, und eine allgemeine und specielle göttliche Vorsehung angenommen, welche alles in dem ganzen Universum bewirkt, nicht nach Nothwendigkeit, sondern nach Freiheit handelt, wiewohl, insofern sie handelt, die Wirkung nothwendig wird. Indessen erheben sich auch gegen diese Vorstellungsart außer dem, was Alexander dagegen gesagt hat, sehr bedeutende Gegengründe. Ist Gott die erste Ursache der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen, durch welche alle Ereignisse und alle menschliche Handlungen bestimmt werden, so stellt sich uns Gott als das ungerechteste und grausamste Wesen, als das Princip des Bösen und alles Uebels dar. Er hat selbst die Menschen determi-

terminirt, insofern sie gut oder böse handeln, und bestraft sie in der Hölle ohne ihre Schuld, und belohnt sie im Himmel ohne ihr Verdienst. Die Begriffe des Wirklichen und Möglichen werden dadurch in einen ungereimten Widerspruch gebracht, denn eine Handlung, die nicht wirklich geschehen ist, hat alsdann auch nicht geschehen können, wer nicht gelacht hat, hat auch nicht lachen können. Unser inneres Bewußtseyn, welches die Freiheit als Thatsache enthält, müßte sich auf das unbegreiflichste und seltsamste widersprechen, wenn es keine Freiheit gäbe [22]).

Pomponatius fand bei diesem Widerstreite von Meinungen, deren jede mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, keinen Ausweg zur vollkommnen Befriedigung der Vernunft. Indessen schienen ihm doch die christliche und die stoische Vorstellungsart diejenigen, welche sich der Wahrheit am meisten nähern, obgleich keine frei von Schwierigkeiten ist, sondern nur von wenigern umstrickt ist, als die übrigen. Denn an der christlichen fand er, außer dem oben schon angegebenen Einwurfe noch drei bedeutende Anstöße. Erstlich. Nach dem Christenthume ist es heilige Pflicht, einen irrenden und fehlenden Menschen von seinem Irrthume und Fehler frei zu machen. Warum befreiet aber Gott, der allwissend ist und alle Fehler der Menschen von Ewigkeit vorausgesehen hat, sie nicht von ihren Fehlern? Warum ist die Unterlassung desselben bei Gott keine Sünde, aber bei dem Menschen? Zweitens. Gott hält die Menschen nicht nur nicht vom Bösen zurück, sondern umgibt sie auch noch mit allen möglichen Reizen zum Bösen. Der Wille des Menschen ist eben so schwach und verderbt, als sein Verstand blind ist. Zu Wollüsten und Lastern wird er von allen Seiten gelockt, die Tugend wird erschwert und verbittert. Die Menschen, welche nach Tugend streben, werden verfolgt, geplagt, ja wohl gar

22) *Pomponatius de fato* l. II. c. 1.

gar hingerichtet, die Bösewichter geehrt und gefürchtet. Scheint nicht alles darauf angelegt, die Menschen vom Guten abzuschrecken, und sie zu Sündern zu machen? Drittens. Es läßt sich eine Welt als möglich denken, in welcher lauter gute Menschen und sehr wenige Bösewichter wirklich wären, anstatt daß in der unsrigen das entgegengesetzte Verhältniß Statt findet. Warum hat Gott nicht jene Weltordnung vorgezogen? War die gegenwärtige seinem Willen angemessener, so wollte er, daß die Menschen sündigen, und die Bösen thun nichts als seinen Willen [23]). Das Schlimmste ist aber, daß diese Vorstellungsart, welche uns dem Fatum entreißen will, in dasselbe noch weit mehr verwickelt und mit sich selbst im Widerstreite steht. Denn sie behauptet auf der einen Seite, daß Gott alles mit Gewißheit wirke, nichts ohne sein Wirken geschehen könne, alles Werkzeug Gottes sey, und nimmt doch auf der andern Seite zugleich an, daß das Wollen und Nichtwollen bei uns stehe, welches dem ersten widerspricht. Und wenn man fragt, wie Gott mit Gewißheit vorausehen könne, was seiner Natur nach unbestimmt ist, nehmlich die Entschließungen des Willens, und ob nicht das, was Gott mit vollkommner Gewißheit erkannt habe, nothwendig seyn müsse, so daß Sokrates das Sündigen nicht vermeiden kann, wenn Gott erkannt hat, daß er sündigen werde, so antworten die Anhänger dieser Vorstellungsart: Gott erkenne diese Ereignisse nicht nach der Natur des erkannten Objects, sondern nach der Beschaffenheit des Erkennenden, und die Folge sey nothwendig, aber nicht das Folgende. Allein dieses ist ganz ungedenkbar, unbegreiflich und siehet mehr einer Täuschung, als einer Antwort ähnlich [24]).

Aus

23) *Pomponatius de fato* l. II. c. 6.

24) *Pomponatius de fato* l. II. c. 7. p. 608. Quanto magis ista opinio nititur destruere fatum, tanto magis construit

Aus diesem Grunde erklärte Pomponatius die stoische Lehre, wie er sie verstand, d. i. die Lehre von der Nothwendigkeit aller Dinge durch die göttliche Vorsehung, wenigstens als Philosoph für diejenige Vorstellungsart, welche zwar nicht die Vernunft befriedige, aber doch am consequentesten sey, denn hier hört der nicht zu lösende Widerstreit zwischen Freiheit und Gottes Vorsehung auf. Zwar wird die Gottheit nach derselben auch zur Ursache des Bösen gemacht, und erscheint als ein ungerechtes Wesen, welches ohne vernünftigen Zweck nach bloßer Willkür das Ganze regieret. Denn das Universum stellt sich uns als ein großes Gemisch von Gutem und Bösem, Vollkommnem und Unvollkommnem, in regelloser Ungleichheit als ein Spiel und Kartenhaus dar, wo ewiger Streit und Zerstörung herrscht, und das Trefflichste, wie der Mensch, bald wieder zernichtet wird. Allein alles dieses erforderte die Vollkommenheit des Ganzen, welche nur durch die Wirklichkeit aller Grade, Verschiedenheiten und Con-

struit fatum. Dumque fatum effugit, improviso in fatum incidit. Ponit enim, Deum certitudinaliter cuncta operari, nihilque sine ipso movente fieri posse, et omnia esse Dei instrumenta, omnia a Deo dirigi, et secundum quod ab ipso dirigantur, operari; et tamen dicunt, velle et nolle esse nostrum. Qui igitur fieri potest, ut hoc secundum stet cum primo, quia sibi implicat et seipsum destruit. Cumque ulterius quaeritur, si in nobis est velle et nolle, quod natura indeterminatum est, certe et determinate a Deo cognoscitur, dicunt, rem non cognosci secundum naturam rei cognitae, sed secundum modum cognoscentis, quod certe inintelligibile est, quandoquidem cognoscens et cognitum adaequari oporteat, sic enim impossibilia a Deo sciri possent. Cum etiam quaeritur, si quid a Deo comprehenditur, necesse est esse; comprehenditurque Socratem peccaturum, quomodo igitur Socrates potest se a peccato cavere? dicunt, esse necessitatem consequentiae, non consequentis, quod utinam tam bene intelligeretur, quam bene involvitur, videnturque potius esse illusiones istae, quam responsiones.

Contraste der Dinge möglich ist [25]). Diese Vorstellung hat zwar etwas Empörendes, aber hat die Vorstellungsart der Andern dessen weniger? Gibt es doch in der Welt fast lauter Thoren, Narren und Lasterhafte, wer weiser und besser scheint, ist alberner und schlimmer als Andere. Unsere Weisheit ist Unverstand, unsere Güte Bosheit. Es ist genug, daß der Himmel von derselben frei ist [26]). Doch verschwindet etwas von dieser Schwierigkeit, wenn man die Sterblichkeit der Seele annimmt. Denn unter dieser Voraussetzung ist es nicht mehr grausam, daß einige Wesen von andern zu Boden getreten werden, einige Herrscher, andere Sclaven sind, ein Thier das andere tödtet und verzehrt.

25) *Pomponatius de fato* l. II. c. 7. p. 614. Nonne etiam ludus deorum videtur, quod tanto ingenio et tot adminiculis generet hominem. — Nonne etiam Deus est similis Architecto, qui multa opera et inpensa construxisset aliquod palatium pulcherrimum in nullo deficiens et statim confecto palatio erueret ipsum? Nonne hoc adscriberetur insaniae architecti. Non minus est intelligibile videtur, an sit ludus, an insania, an insipientia, hominem perducere ad summum culmen et quando primum limen attigerit, ipsum eiicere et in profundum demittere, et infinita possent adduci, quae aut insaniam, aut crudelitatem, aut ludum aut aliud simile in Deo arguere videntur, quae tamen omnia salvuntur, quoniam sic exigit universi natura. Quare si universum bonum est, omnia haec videntur esse bona. Epilogus p. 1011, 1012.

26) *Pomponatius de fato.* Epilogus p. 1012. Quodsi dicatur, quis ludus est iste? Sic enim ponendo, videtur opus Dei ludus esse. Verum alius sic hic argumentans, respondeat secundum aliorum opinionem et maxime secundum Aristotelem. Eadem est difficultas, imo si quis recte consideraverit et universum inspiciat, videbit quod in universo non sunt nisi fatui et viri scelerati, et multi, qui habentur sapientes, sunt aliis stultiores, et qui habentur meliores, sunt aliis deteriores. Certe sapientia nostra insipientia est et bonitas nostra nequitia. Sufficit enim, quod in coelo non reperiatur malitia.

zehrt. Das eine wie das andere gehört zur Vollkommenheit des Ganzen. Wenn nicht so viel Böses wäre, so wäre auch nicht so viel Gutes. Nimmst du das Eine weg, so ist das Andere verschwunden. Diese Ordnung ist von Ewigkeit gewesen und wird in Ewigkeit fortdauern. Sie hat eine nothwendige, absolute Ursache. Nichts steht in unserer Gewalt, sondern in der Hand des Schicksals [27]). Gesetzt auch die Seelen sind unsterblich, so ist doch ihre Zahl nicht unendlich, weil die Natur in der Wirklichkeit die Unendlichkeit nicht leidet. Daher werden sie von neuem mit Körpern verbunden, und bieten auf die Art dasselbe Schauspiel der Abwechselung dar, daß Einige bald reich, bald arm, bald Könige, bald Unterthanen sind. Der Mangel des Bewußtseyns kann darin nichts entscheiden, da wir auch nichts von unserm Aufenthalte in Mutterleibe wissen. Pomponatius schließt diese Abhandlung mit dem Bekenntniß, daß man der Kirche glauben müsse, wenn sie das Fatum verwirft, weil die menschliche Weisheit immer im Irrthume ist und der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die reine Wahrheit, besonders was die Geheimnisse Gottes betrifft, nie erreichen kann, obgleich die gewöhnlichen Auswege, die Vorsehung mit der Freiheit des Willens zu vereinigen, ihm ganz unverständlich geblieben seyen. Daher habe er einen andern versucht, der ihm befriedigend scheine, daß nehmlich Gott alles Künftige nicht allein im Allgemeinen und Besondern, sondern auch im Individuellen, auch die Acte der Willkür mit der größten Bestimmtheit voraussehe, weil sie der Ewigkeit gegenwär-

27) *Pomponatius de fato.* Epilogus p. 1011. Si enim unum est pro decore universi, et reliquum similiter se habet. Nisi enim essent tot mala, non essent tot bona, si demis malum demis et bonum. Unde cum iste ordo fuerit per infinita secula, et infinitum erit, quod semper est, habet causam necessariam et per se. Quare non est in potestate nostra, sed in potestate fati.

wärtig seyen [28]). Ungeachtet dieses Bekenntnisses seiner Orthodoxie ist es doch ziemlich wahrscheinlich, daß er ohne Einschränkung die Lehre von dem Fatum für die einzig wahre hält. Denn in dem Epilog nimmt er auf eine versteckte Weise seine Vereinigung der Vorsehung und der Freiheit wieder zurück. Denn er sagt: Gott erkenne wenigstens die entstehenden und vergänglichen Dinge nicht nach ihrer Individualität, sondern nur der Art nach, theils weil das Unendliche nicht erkannt werden könne, theils weil Gott diese Dinge ohne Veränderung zu erleiden nicht erkennen könne, und erklärt damit die Freiheit und die Vorsehung für unvereinbar [29]). Zwar gibt er die Thatsache des Bewußtseyns zu, daß wir etwas wollen und nicht wollen können, ob aber der absolute Grund davon in uns sey, darüber entscheide jene Thatsache nichts, und die Stoiker löseten jenes Problem, über welches gestritten wurde, dadurch

28) *Pomponatius de fato.* Epilogus p. 1013. Dico secundo, quod cum sapientia humana quasi semper sit in errore, neque homo ex puris naturalibus potest attingere ad sinceram veritatem et praecipue arcanorum Dei, ideo in omnibus standum est determinationi Ecclesiae, quae a Spiritu sancto regulatur. Quare cum ecclesia damnet fatum, ut stoici ponunt, ideo simpliciter ipsum habemus negare et firmiter ecclesiae credendum est. Quomodo autem salvetur divina providentia cum libertate voluntatis apud Christianos, visus est communis modus salvandi, qui nunquam a me fuit intellectus. Pomponatius eigene Auflösung der Schwierigkeit findet sich in dem 3. Kap. des 4. Buchs.

29) *Pomponatius de fato.* Epilogus p. 1013. Unde non video rationem naturalem demonstrantem adversus istam opinionem et existimo secundum istam opinionem, Deum non cognoscere particularia, saltem generabilia et corruptibilia, nisi secundum speciem, non autem secundum individuum, quoniam difficile videtur, Deum sic cognoscere et velle, tum quoniam infinitum non videtur posse cognosci, tum quoniam videtur hoc fieri non posse absque Dei mutatione, quamquam supra aliter dixerimus.

durch, daß sie den absoluten Grund der Willensbestimmung in Gott setzten [30]). Und überhaupt bedient er sich bei der Vergleichung der stoischen und christlichen Vorstellungsart solcher Wendungen, daß man wohl siehet, er fand bei der ersten mehr Beruhigung. Nach dem stoischen Systeme, sagt er, ist Gott die Ursache des Bösen, er ist es auch nach dem christlichen. Aber es ist der große Unterschied, daß er in jenem nicht anders handeln kann, als er handelt, weil die Natur des Universums das Daseyn des Bösen einschließt, in diesem aber könnte Gott anders handeln, aber er will nicht. Dort erscheint Gott als ein Lahmer von Natur, hier als ein willkürlich Lahmer [31]).

Die Lehre von der Prädestination stand in einer so natürlichen Verbindung mit diesen Untersuchungen, daß Pomponatius sie nicht wohl übergehen konnte. Sie mußte ihm nach seinen theologischen Begriffen höchst ungereimt erscheinen, da sie der Gottheit ein blos willkürliches Verfahren in Ansehung der Austheilung seiner Gnade und in Ansehung der Erwählung der Guten und der Verwerfung der Bösen beilegte. Mit großer Feinheit und eindringendem Scharfsinn unterwarf er dieses Dogma einer strengen Prüfung und die Art und Weise, wie er seine Ueberzeugung den Bestimmungen der Kirche unterwirft und dem

30) *Pomponatius de fato.* l. II. c. 7. p. 632.

31) *Pomponatius de fato.* l. II. c. 7. p. 625. Rationabilior igitur videtur Stoicorum opinio opinione Christianorum, quandoquidem secundum Stoicos Deus se habet ut claudus sive claudicans ex natura, secundum Christianos vero se habet ut claudicans voluntarie. Secundum enim Stoicos Deus non potest aliter facere quam facit, quia si mala sunt in universo, hoc exigit universi natura, secundum vero Christianos posset Deus, sed non vult, quod longe maiorem malitiam arguit, quanquam secundum Stoicos nulla in Deo sit malitia.

dem Ansehen des Thomas huldiget, gibt ein überraschendes Licht über seine freie und aufgeklärte Denkart. Es ist, sagt er, eine sehr gemeine Ueberzeugung, daß der heilige Thomas alles, was er über Theologie geschrieben hat, nicht aus sich selbst genommen, sondern von dem Erlöser empfangen hat, und daß in demselben die reinste Wahrheit und die vollkommenste Darstellung sich vereinige. Ist dieses wahr, so habe ich keinen Zweifel an der Lehre von der Prädestination. Denn ob sie gleich mir falsch und voll Widersprüche und auf bloßen Täuschungen und Fehlschlüssen zu beruhen scheinet, so ist es doch gottlos, wie Plato sagt, den Göttern und ihren Söhnen nicht zu glauben, wenn sie auch Unglaubliches zu sagen scheinen, und nach dem Ausspruche Pauli muß man auf den Verstand des Glaubens wegen Verzicht thun [32]).

So endet also diese Untersuchung über einige der schwierigsten Gegenstände der Philosophie. Es war Pomponatius Absicht, nicht sowohl selbst vollkommen befriedigende Aufschlüsse zu geben, als vielmehr durch Hervorhebung der Widersprüche und Inconsequenzen in den bekanntesten Systemen den Zweifelgeist rege zu machen, und durch denselben zu tieferen Forschungen zu reizen. Seine Absicht

32) *Pomponatius de fato.* l. V. c. 6. p. 958. Percelebre divulgatumque est praecipue apud homines divi Dominici, divum Thomam habuisse a Redemtore, multis veraciter audientibus et non phantastice; omnia, quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad Theologiam, verissima esse et recte declarata. Quod si verum est, nihil est, quod in dictis his de praedestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia esse videantur; imo deceptiones et illusiones potius quam enodationes, tamen, ut inquit Plato, impium est, diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere, et iuxta Apstoli sententiam oportet captivare mentem nostram in obsequium Christi.

sicht hat er aber nicht erreicht. Eine lange Zeit hindurch ruheten diese Untersuchungen gleich als wenn man sich vor dem Abgrunde fürchtete, wohin sie so leicht führen konnten, welchem auch Pomponatius bei dem Gange seines Philosophirens nicht ganz zu entgehen vermochte, und selbst die hellen Lichtfunken, die sich in dieser Abhandlung finden, so wie die freien Ansichten und Urtheile, die bei aller vorgegebenen Anhänglichkeit an dem kirchlichen Systeme durchblicken, konnten nicht einmal die Neugier reizen, sich mit der Prüfung der gangbarsten Vorstellungsarten bekannt zu machen.

Mit dieser Abhandlung hängt eine Schrift des Pomponatius de incantationibus seu de naturalium effectuum admirandorum causis sehr genau zusammen. Er hatte den Zweck, den Wunderglauben und Aberglauben von den Geisteswirkungen zu stürzen, eine verständigere Denkart, welche durchaus nur natürliche Ursachen auch bei anscheinend wunderbaren Erscheinungen annimmt und denselben nachforscht, zu befördern. Gibt es natürliche Gründe, aus welchen sich solche auffallende Begebenheiten erklären lassen, so kann uns kein vernünftiger Grund nöthigen, Geister zu Hülfe zu nehmen. Es ist lächerlich und thöricht, das Natürliche und Sichtbare zu verlassen, um das Unsichtbare zu suchen, von dessen Daseyn kein wahrscheinlicher Grund uns überzeugen kann [33]). Die Veranlassung zu dieser Schrift war ein Brief eines Verwandten, worin er die Heilung einer Rose, eines

33) *Pomponatius de incantationibus* p. 20. Quoniam per causas naturales nos possumus huiusmodi experimenta salvare, neque est aliqua ratio cogens, haec per daemonas operari, ergo in vanum daemones ponuntur. Ridiculum enim et omnino factum est, relinquere manifesta et quae naturali ratione probari possunt, et quaerere immanifesta, quae nulla verisimilitudine persuaderi possunt.

eines Brandschadens und das Herausziehen eines Eisens aus einer Wunde vermittelst bloßer Worte und Formeln erzählet und Pomponatius um seine Meinung über diese Wunderkuren bittet. Er soll sich über diese Wunderdinge nach den Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie und darüber erklären, ob er Geister glaube und ihrem Einflusse jene zuschreibe. Diesem entwickelt nun Pomponatius seine Gedanken über diesen Gegenstand, indem er zuerst gegen die Erklärung dieser Wunder aus dem Einflusse der Geister seine Zweifel vorträgt, alle Wunder läugnet, sie als ungewöhnliche Wirkungen der Natur betrachtet, endlich aber doch nach der christlichen Lehre gewisse Wunder zugibt, welche nur durch die Wirkung der Geister erklärt werden können, und daher als rechtgläubiger Katholik sich dem Ansehen der Kirche unterwirft, und die Aristotelische Lehre, aus welcher er gegen die Wunder und Geisterwirkungen vorzüglich argumentirt hatte, weil sie mit der christlichen Lehre streite, als falsch verwirft. Wir finden auch hier wieder dieselbe versteckte spitzfindige Manier, daß er durch eine lange fortgesetzte Reihe von Zweifeln und Auflösungen, durch widerstreitende Behauptungen seine eigene Ueberzeugung in ein Dunkel hüllet, dadurch aber auch seine letzte Versicherung, er unterwerfe sich den Aussprüchen der Kirche, verdächtig macht [34]). Sein Naturalis-

mus

34) So wundert er sich, um nur Einiges anzuführen; S. 107. daß Aristoteles, den Jedermann für so einen großen Philosophen hält, nichts von Dämonen gewußt habe, dann sucht er S. 110. das unglaubliche factum zu erklären, daß Aristoteles keine Geister und keine Wunder durch sie statuiret habe; ferner beweiset er S. 303. aus dem Umstande, daß Aristoteles solche wunderbare Erscheinungen gekannt habe, ohne sie dem Einflusse der Geister beizulegen, daß dieses ein Wahnglaube sey, weil Aristoteles in Ansehung seiner Einsichten von keinem Philosophen übertroffen worden. Am Ende aber S. 320. sagt er, es sey Thorheit,

mus gründet sich auf einige Aristotelische Hauptsätze, die er weiter ausführt. Es gibt keine anderen immateriellen Wesen, als die Formen oder Intelligenzen, welche die himmlischen Körper bewegen. Die Gottheit ist die oberste und allgemeinste Ursache aller materiellen und immateriellen Dinge, sowohl nach dem Grunde ihres Daseyns, als nach ihrem Endzwecke. Obgleich aber Gott die oberste Ursache von allem ist, so kann er doch als das vollkommenste Wesen, in welchem reine Thätigkeit, kein Leiden noch Veränderung ist, mit den irdischen Dingen ihrer Unvollkommenheit wegen in keiner unmittelbaren Verbindung stehen, noch unmittelbar auf die sublunarische Welt wirken, sondern nur durch Vermittelung der himmlischen Sphären und der mit ihnen verbundenen Intelligenzen, er braucht diese als Werkzeuge, sowohl um die Erde zu erhalten, als auch, um auf derselben Veränderungen hervorzubringen. Jedes Ereigniß auf der Erde läßt sich daher sowohl an sich als nach seinen besondern Bestimmungen auf die Wirkung der Himmelskörper zurückführen, und wer die letzten kennt, kann die Gründe jener begreifen, und sie also auch vorausbestimmen. Daß einzelne Menschen Propheten sind und weissagen können, verdanken sie nicht einer unmittelbaren Einwirkung Gottes, oder einer Verbindung mit Geistern, sondern dem Einflusse der Gestirne auf sie, der überhaupt unmittelbar von Gott bestimmt wird. Die Weissagungsgabe beruht auf einer gewissen Disposition des Körpers, diese auf dem Naturlaufe der Elemente, und dieser ist von den Gestirnen, welche zunächst auf die Erde wir-

heit, Aristoteles und Plato in Allem beizustimmen, da wir wüßten, daß sie sterbliche, unwissende und sündige Menschen gewesen. Nichts aber erweckt mehr Mißtrauen gegen seine letzte Versicherung, als das Lob der Philosophen, die er als Götter unter den Menschen vorstellt und behauptet, wer keinen philosophischen Sinn habe, sey eine Bestie. (S. 251.)

wirken, abhängig. Eben so werden Wunderzeichen, Gespenstererscheinungen, wunderbare Curen u. dergl. bewirkt, wenn sie nicht auf Betrug, Gaukelei, Taschenspielerei und Täuschung der Phantasie hinauslaufen, oder aus andern natürlichen Wirkungen zu erklären sind. Die himmlischen Intelligenzen bilden diese Erscheinungen nicht unmittelbar ihrer Form nach, sondern bestimmen blos den Stoff des Materiellen und Immateriellen durch die Art der Bewegung, welche zuletzt von der Gottheit ihre Bestimmung erhält, so daß diese wunderbar scheinenden Erscheinungen sich naturgemäß zutragen, welche die Unwissenheit von Geistern ableitet [35]). Es gibt keine Wunder, wenn man darunter Begebenheiten versteht, welche ganz dem Naturlaufe und der Ordnung der himmlischen Körper widerstreiten. Es sind vielmehr ungewöhnliche und seltenere Erscheinungen, die nicht nach dem gemeinen Naturlaufe, sondern in langen Perioden geschehen [36]). Doch nahm er die Wunder Mosis, Christi, und alle, welche die katholische durch den heiligen Geist regierte Kirche anerkenne, als eigentliche Wunder aus, und behauptet, durch sie allein habe Christus seine Gottheit und die Wahrheit seiner Religion beweisen können [37]). Gleichwohl machte Pomponatius auch den Versuch, diese Wunder, welche zur Einführung einer

35) *Pomponatius de incantationibus* c. X. p. 121. seq. c. XII. p. 219. sq.

36) *Pomponatius de incantationibus*. c. XII. p. 594. Non sunt autem miracula, quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium; sed pro tanto dicuntur miracula, quia insueta et rarissime facta, et non secundum communem naturae cursum, sed in longissimis periodis.

37) *Pomponatius de incantationibus* c. 5. p. 65. c. 7. p. 94. c. 13. p. 316. 317.

einer neuen Religion nothwendig sind, auf eine natürliche Weise nach der obigen Theorie zu erklären. Die Vorsehung und die Natur hat der Entstehung und Erhaltung der Religionen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil sie vorzüglich zur größeren Vollkommenheit des Ganzen beitragen. Da aber eine Veränderung in der Religion zu den wichtigsten gehört, und der Uebergang von dem Gewöhnlichen zu einem ganz Ungewöhnlichen sehr schwer ist, so müssen für die neue Religion erstaunende und ungewöhnliche Dinge geschehen, und von den himmlischen Körpern Menschen mit Wunderkräften erzeuget werden. Die Stifter neuer Religionen können daher Regen, Hagel, Erdbeben erregen und stillen, den Winden und dem Meere gebieten, Krankheiten heilen, das Verborgene erforschen; sonst könnten sie nicht neue Gesetze und neue Sitten einführen. Was an besondern Kräften in den Pflanzen, Steinen, vernünftigen und unvernünftigen Thieren zerstreut ist, das ist durch ein Geschenk der Gottheit und der Intelligenzen in ihnen vereiniget, so daß sie mit Grund für Gottes Söhne gehalten werden. Außer dem ersten solcher Wunderthäter gibt es viele andere nachfolgende, welche entweder von dem ersten oder durch denselben Einfluß zur Vervollkommnung der Religion, wenn sie weit ausgebreitet werden soll, dieselbe Göttlichkeit bekommen. Denn jede Religion hat ihre Perioden des Wachsthums, Stillstandes und Aufhörens. Es ist daher kein Wunder, wenn die Religionsstifter viele Wunderdinge gegen ihre Widersacher verrichten. Denn die Himmel streiten gegen diejenigen, welche eine neue Religion zernichten wollen, und schrecken sie durch Träume und Erscheinungen im Wachen. Alles dieses ist so angeordnet, damit die Religion ihre Vollkommenheit erreiche. Hört dieser Naturgang und der Einfluß des Himmels auf, so fängt die Religion an zu sinken, bis sie in Nichts aufgelöset wird. So verhält es sich nicht allein mit den Religionsstiftern, sondern auch

mit den Zeichen und Worten, deren sie sich bedienen. So wie gewisse Gesetze, Sitten, Wappen unter der Regierung eines Fürsten beliebt und in Ansehen sind, unter dem Nachfolger aber in Verachtung kommen, so war zu den Zeiten des Götzendienstes das Kreuz verachtet, in der christlichen Kirche am höchsten geehrt. Es geht mit den Religionen und Wundern, wie mit allen entstehenden und vergänglichen Dingen. Erst sind sie schwach, dann nehmen sie zu, bis sie ihre höchste Stufe erreichen, abnehmen und zu Nichts werden. Daher erkaltet auch in unserer Religion jetzt alles, die Wunder hören auf, die erdichteten und vorgegebenen ausgenommen, und das Ende scheint nahe zu seyn [38]). Uebrigens nahm Pomponatius, um die wunderbaren Erscheinungen, deren er eine große Anzahl aus mancherlei Schriftstellern und aus Sagen, nicht immer mit gehöriger Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit anführt, zu erklären, zu solchen Erklärungen und Hypothesen Zuflucht, die eben so grundlos und unhaltbar sind, als der Geistereinfluß. Die Astrologie vertheidigte er namentlich, freilich consequent, und sprach ein hartes, höchst intolerantes Urtheil über Averroes und den Grafen Picus von Mirandula aus, die sie für grundlos gehalten hatten [39]). Ungeachtet aber dieser Mängel und seines unhaltbaren Naturalismus, der selbst alle Arten von Aberglauben begünstigte, gehört doch diese Schrift in Rücksicht auf ihre Tendenz, die freien, kühnen, unerwarteten Ansichten, und so viele helle Urtheile wie z. B. über das Gebet, zu den merkwürdigsten Erscheinungen dieser Zeit.

Aus

38) *Pomponatius de incantationibus* c. 12. p. 283 293.

39) *Pomponatius de incantationibus* c. 12. p. 216. 267.

Aus allen Schriften des Pomponatius gehet die Ueberzeugung hervor, daß er ein vorzügliches Talent zum Selbstdenken hatte, durch welches er weit mehr geleistet haben würde, wenn er nicht die Aristotelische Philosophie als die einzig wahre, oder doch als die der Wahrheit am nächsten kommende zu seinem Eigenthume gemacht hätte. Nach diesem Standpuncte konnte er sich nur ein sehr untergeordnetes Verdienst erwerben, durch die Aufhellung dieses Systems, durch die consequentere Durchführung der Aristotelischen Principien, durch die Verwerfung mancher, gegen den Geist desselben in sein System aufgenommenen Sätze, und durch die Aufhellung des Widerstreits in dem bisher herrschenden Coalitionssysteme. Das letzte war besonders verdienstlich, um ein Blendwerk, das so lange Zeit die Köpfe eingenommen hatte, zu zerstören, als sey Aristoteles Philosophie und die kirchliche Dogmatik ein unzertrennliches und in sich auf das Beste harmonirende System[40]). Dieses würde von weit wichtigern Folgen gewesen seyn, besonders um den menschlichen Geist früher auf ein tieferes Studium seiner Selbst, und selbstständigere Forschung der Wahrheit zu leiten, zumal da er eine Menge von trefflichen Denkern in seiner Schule gebildet hatte, wenn nicht auch zu gleicher Zeit Indifferentismus gegen die Religion und selbst eine gewisse Art von Atheismus sich erzeugt hätte. Pomponatius selbst ist zwar nicht, wie viele geglaubt haben, für einen Atheisten zu halten, sondern er hatte nur von den gewöhnlichen Religionsbegriffen sehr abweichende Vorstellungen. Er wollte eine gereinigte Verstandesreligion, die mit keinem vernünftigen Grundsatze in offenbarem Widerstreite stände, und mußte daher sehr vieles in dem katholischen Religionssysteme als bloß menschen-

40) *Pomponatius de fato* l. III. c. 1. p. 753. Neque eis consentio, qui viam fidei cum Aristotele convenire credunt. Mihi namque videtur, has vias incompossibiles esse.

menschliche Erfindung, Priesterbetrug und Aberglauben verwerfen, freilich nicht offenbar, denn sonst hätte er sich den größten Verfolgungen von Seiten der Priesterschaft ausgesetzt [40b]), sondern mehr durch Entgegensetzung des philosophischen Wissens und des Religionsglaubens und mit verstellter Unterwerfung des ersten unter den zweiten. Aber durch sein Beispiel, durch den Muth, den er hatte, das Ungereimte in den kirchlichen Dogmen wenigstens durch feine Persiflage anzugreifen, durch die helleren Verstandeseinsichten, die er verbreitete, wurde wenigstens in Italien die Freidenkerei und Gleichgültigkeit gegen die wahre Religion mehr ausgebreitet. Die Folge davon war, daß die einseitige Verstandesbildung länger fortdauerte, der Vortheil von einer freiern Ansicht und Beurtheilung der Aristotelischen Philosophie größtenheils verloren ging, und die Reflexion über die wahren Bedürfnisse der Vernunft später geweckt wurde. Welche herrliche Früchte hätte nicht Pomponatius bei seinen großen Einsichten und herrlichen Talenten hervorbringen können, da er bei aller Verehrung gegen Aristoteles doch angefangen hatte, manche Lehrsätze desselben freier zu beurtheilen und in manchen Puncten von dem Geiste desselben sich zu entfernen?

In seiner Schule pflanzte sich dieser freie nachdenkende Geist fort. Simon Portius oder Porta von Neapel, der zu Pisa eine Zeitlang die Philosophie lehrte und 1555 starb, erläuterte Aristoteles Naturphilosophie in seinem Werke de rerum naturalium principiis. Marburg 1698. 8. und trug in seiner Schrift: de anima et mente

41b) *Pomponatius de incantationibus.* c. 12. p. 220—243. Cavendum est etiam., cum imperitis sacerdotibus de his habere sermonem. Causa autem patens est, quia multoties philosophi fuerunt ex urbibus expulsi aut incarcerati, aut lapidibus et ultimo supplicio affecti, et sic propter beneficium tulerunt supplicium.

mente humana Florenz 1551. 4. dieselben Sätze als sein Lehrer vor. Er erwarb sich den Titel des größten Aristotelikers seiner Zeit und vereinigte mit der Philosophie große Gelehrsamkeit im Griechischen und Römischen. Lazzarus Bonamicus und andere machten sich einer ähnlichen freigeisterischen Denkart verdächtig, und Cäsar Vanini, der zwar nicht sein Schüler ist, weil er erst zehn Jahre nach dem Tode des Pomponatius geboren wurde, hatte doch seine Schriften gelesen und erklärte ihn für einen göttlichen, von dem Geiste des Averroes beseelten Lehrer und seine Schriften für Wunder. Gaspar Contarenus und Johann Sepulveda, der treffliche Philolog, sind vielleicht die einzigen, welche ihren Ruhm behaupteten, ohne sich der Heterodoxie verdächtig zu machen.

Julius Cäsar Scaliger (geboren 1484 zu Ripa an dem See Garda, st. 1558 zu Agen in Frankreich) gehört ebenfalls zu den Zöglingen des Pomponatius nach dem eigenen Geständnisse eines seiner Briefe. Er umfaßte in seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit auch Philosophie des Aristoteles, verbreitete über einzelne Gegenstände einige Lichtstrahlen und warf noch mehr Bruchstücke zu weiterer Durchforschung hin. Von dieser Seite empfehlen sich besonders seine Exercitationes de subtilitate gegen Cardan. Jacob Zarabella (geboren zu Padua 1532 st. 1589) gehörte zu den berühmteren Aristotelikern, welche mit dem größten Beifalle die Philosophie zu Padua lehrten, und in Schriften die Logik, Physik und Moral erläuterten. Seine logischen Schriften, besonders über die Methode, wurden eine Zeitlang für die besten gehalten. Er scheint in der Lehre von der Unsterblichkeit eben so wie Pomponatius gedacht zu haben. Dieses ist aber gewiß, daß er in einem andern wichtigen Puncte die Unvollkommenheit der Aristotelischen Philosophie in das Licht zu setzen suchte. Es kann nehmlich, wie er behauptet, nach ihren

Prin-

Principien das Daseyn Gottes gar nicht bewiesen werden, der Mittelbegriff, von dem man hier ausgehen müßte, ist die Bewegung, und mehrere Denker haben auch schon daraus einen Beweis für Gottes Existenz herzuleiten gesucht. Allein ihre Schlüsse haben keine Beweiskraft, weil ihnen die Consequenz fehlt, denn sie kommen nur auf einen comparativ, aber nicht absolut ersten Beweger, der immateriell, ewig und Gott ist. Es könnte der erste Beweger auch der Himmel oder die Form desselben seyn. Es ist kein anderes Beweismittel übrig, als die ewige Bewegung, da aber diese Voraussetzung falsch ist, so gibt es für den natürlichen Verstand gar keine Demonstration für das Daseyn Gottes [41]). Cäsar Crempnini (geboren 1552 zu Centi im Herzogthume Modena st. 1630) lehrte mit großem Beifalle erst zu Ferrara, nachher zu Padua die Aristotelische Philosophie und folgte in der Erklärung derselben wie Pomponatius dem Alexander von Aphrodisias. Sein mündlicher Vortrag und die demselben nachgeschriebenen Hefte waren zu seiner Zeit in größerem Ansehen, als seine eigenen Schriften, welche wenig gelesen wurden und daher

41) *Jac. Zarabella de inventione primi motoris* (Francofurt. 1618. 4.) Ex motu igitur absoluto accepto absque consideratione aeternitatis, nil aliud ostenditur, quam dari primum motorem universi immobilem eo modo, quo animae animalium brutorum sunt immobiles, hoc est non per se mobilem; quod autem nec per se, nec per accidens mobilis sit, proinde a materia abiunctus et impartibilis et infatigabilis et sempiternus, id ea ratione non ostenditur. Quapropter nullum aliud philosopho naturali medium relinquitur ad demonstrandum primum motorem aeternum, nisi motus aeternus; quando enim sumimus motum universi unum et eundem numero aeternum esse, statim inferimus, eum ab uno tantum motore totum produci; quare necesse est, motorem illum esse infatigabilem et sempiternum.

daher zu Seltenheiten geworden sind [42]). Seine philosophischen Ansichten und Ueberzeugungen können daher nicht ganz mit Gewißheit angegeben werden. So viel ist jedoch ausgemacht, daß sich bei ihm ein ähnlicher Gegensatz zwischen dem philosophischen Wissen und dem religiös katholischen Glauben bildete, wie bei Pomponatius. Er unterwarf zwar sich ebenfalls äußerlich den Bestimmungen der Kirche, allein die Aufrichtigkeit dieser Versicherung wird durch den ihm von vielen Schriftstellern beigelegten Ausspruch: intus ut libet, foris ut moris est, welchen nachher mehrere Aristoteliker in Italien zu ihrer Maxime machten, sehr verdächtig. Nach dem Inhalte der Aristotelischen Philosophie und des Auslegers derselben behauptete er, der erste Beweger denke nur sich selbst und außerdem nichts und sey nur auf seine Sphäre aufmerksam; daß die Vorsehung sich nur bis auf die Mondsregion erstrecke, daß Intelligenzen die Sphären bewegen, daß die Seele sterblich sey. Dagegen bestreitet er in seiner Abhandlung von den innern Sinnen die Averroessche Behauptung von einem allgemeinen Verstand der Menschen und erklärt die Entstehung derselben sehr sinnreich.

Auch in der andern Partei, welche nicht den griechischen, sondern den arabischen Ausleger zum Führer in der Aristo-

42) Seine Schriften beziehen sich größtentheils auf die Naturphilosophie des Aristoteles, als: de paedia Aristotelis, Diatyposis universae naturalis Aristotelicae philosophiae, Apologia de calido innato et semine pro Aristotele contra Galenum. Apologia dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum adversus eundem. De efficacia in mundum sublunarem. Disputatio de coelo cum apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe lunae. De formis quatuor simplicium quae elementa vocantur. Tractatus tres de sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appellativa. Illustres quaestiones de anima.

Aristotelischen Philosophie wählte, waren Männer, die sich durch ihre Gelehrsamkeit, subtilen Scharfsinn und dialectische Kunst auszeichneten, und sich Beifall und Ruhm erwarben. Außer Alexander Achillinus, von Geburt ein Bononienser, der zu Padua mit großem Beifalle die Aristotelisch-Averroische Philosophie lehrte, so daß er der zweite Aristoteles genannt wurde, an dem Pomponatius einen furchtbaren Gegner erhielt und 1512 starb, und Markus Antonius Zimara aus Santo Pietro im Neapolitanischen, der ebenfalls mit dem größten Ruhme die Philosophie zu Padua (wahrscheinlich bis an seinen Tod 1532) lehrte, mit steifer Anhänglichkeit an Aristoteles und Averroes hing, und die Uebereinstimmung beider, auch bei anscheinenden Widersprüchen auf scholastische Weise in das Licht zu setzen suchte [43]), verdient hier vor allen andern Andreas Cäsalpinus eine vorzügliche Stelle, nicht allein wegen seiner Gelehrsamkeit, Talent und Geistes, sondern auch weil er in Italien und Deutschland als Ausleger des Aristoteles das größte Ansehen erlangte, als habe er allein den Geist der Aristotelischen Lehre ganz richtig durchschaut [44]), eben dadurch aber mehr, als vor ihm geschehen

43) *M. Ant. Zimarae* solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois in unum collectae et in ordinem redactae ex contextu librorum utriusque magistri. Auch schrieb er mehrere Register zum leichtern Gebrauch beider Philosophen als Tabula dilucidationum in dicta Aristotelis et Averrois ordine alphabeti proposita. Indicatio locorum, in quibus hi philosophi copiosius de rebus quaesitis disputant.

44) Taurellus erzählt in seiner Gegenschrift, Cäsalpinus Lehrsätze seyen in Deutschland höher geachtet worden, als des Apollo Orakelsprüche in Griechenland. Sam. Parker Disput. de Deo p. 64. sagt von ihm, er scheine am besten eingesehen zu haben, was eigentlich Aristoteles wollte, und einige Gelehrte sind geneigt, ihn unter die größten Genies der neuern Zeit zu rechnen.

hen war, auf die Unvollkommenheit dieses Systems, seine Unvereinbarkeit mit andern Wahrheiten der Vernunft, und auf den Grundfehler des bisherigen Philosophirens zu merken nöthigte. Er war zu Arezzo 1509 geboren, und legte sich, nachdem er seinen Cursus in der Philologie gemacht, ganz auf die Philosophie und Medicin. Beide lehrte er zu Pisa, wurde nachher von Clemens VIII. zu seinem ersten Leibarzt und zum Lehrer in dem Collegium zu Rom ernannt, wo er 1603 starb. Eine Reise nach Deutschland hatte ihm auch in diesem Lande eine Anzahl von Verehrern gewonnen, und seinen Ruhm vollendeten medicinische und philosophische Schriften, nehmlich quaestionum peripateticarum libri V. und Daemonum investigatio peripatetica Venedig 1593. 4. Sein Zweck bei der ersten ist, die reine Aristotelische Philosophie aufzuklären, und zwar aus der lautersten Quelle oder aus ihr selbst. Aristoteles, sagt er, verdankte zwar seine Philosophie fast durchaus seinen Vorgängern, aber er brachte sie gleichwohl auf die höchste Stufe der Vollkommenheit und der Achtung. Schon kennt man seit zweitausend Jahren keine wichtigere Angelegenheit als sie verstehen zu lernen, aber dieser Zweck wird nicht erreicht, theils durch die Schuld der Erklärer, theils durch die Schuld der herrschenden Denkart. Jene haben die Philosophie des Aristoteles, anstatt sie verständlicher zu machen, nur mehr verdunkelt und in Irrthümer verwickelt, aus denen sie sich nicht heraushelfen können. Gleichwohl hält man sich an diese, und gehet die griechischen Erklärer vorbei, von denen doch einige fast unmittelbar von Aristoteles ihre Kenntnisse empfangen hatten, und bewundert einen Philosophen, den man doch nicht versteht. Sein Streben also ging dahin, die so lange zum Nachtheil der Menschheit und der Wissenschaft verborgene und durch Zänkereien entstellte Aristotelische Philosophie aus ihrer einzigen Quelle an das Licht zu ziehen. Er ist überzeugt, daß keine Philosophie, wenn sie wahr ist, mit

Wahrheiten, am wenigsten mit denen der offenbarten Religion streiten dürfe. — Auch Aristoteles stimmt nicht immer mit denselben überein durch die Schuld gewisser Fehler in seinem Räsonnement. Diese Abweichungen und ihre Gründe aufzudecken, überläßt er aber den Theologen, und bemüht sich einzig darum, die Aristotelische Philosophie auch mit ihren Irrthümern, wie sie an sich ist, darzustellen [45]).

Mit welcher feinen Verstellungskunst Cäsalpin hier zu Werke geht, ist wohl nicht nöthig zu bemerken. Er täuschte dadurch wirklich die bestellten Aufseher der Rechtgläubigkeit, konnte aber doch nicht verhindern, daß er von vielen Gelehrten ungeachtet jener Protestation für einen versteckten Atheisten gehalten wurde, weil man ehedem Pantheismus dem Atheismus gleich setzte [46]). Cäsalpin ist

45) *Caesalpinus Quaest. Peripatet.* Praefatio. Sapientiam profecto divinitus revelatam sacrae literae nobis tradiderunt; eandem sponte naturae multi philosophi saltem balbutientes indicarunt. Non enim dissentire ullum eorum, quae sunt, veritati oportet. Multos tamen minime pudet, quominus suam fateantur insciti am, iis, quae certissima sunt, contradicere, et argumentorum deceptiunculas demonstrationes putare atque eiusmodi suasionibus sacram veritatem evertere. Ego vero Deum optimum maximum precor, ut me ab huiusmodi erroribus praecaveat, et suo lumine — in sinceram dirigat veritatem. Huiusmodi igitur initio confisus, enixus sum, Peripateticam disciplinam multorum altercationibus involutam pro viribus mihi concessis evolvere, *ut summi philosophi sententiae eum non parva humani generis jactura delitescentes in apertum exeant.* Sicubi ab iis, quae in sacris divinitus modo revelata nobis sunt, discedat, minime cum illo sentio, fateorque in rationibus deceptionem esse: *non tamen in praesentia meum est, haec aperire, sed iis, qui altiorem theologiam profitentur, relinquo.*

46) *Reimanni historia atheismi.* p. 367.

dem Pantheismus zugethan, und entwickelte diesen aus dem Aristotelischen Systeme heraus, indem er nach der erweiterten Ansicht des Averroes dasselbe deutlicher darstellen wollte. Anstatt daß dieser eine allgemeine Denkkraft für das ganze Menschengeschlecht, wie eine Intelligenz als Beweger für jede Himmelssphäre annahm, so behauptete er eine denkende Substanz, als das Substrat und die Kraft für alle Dinge des ganzen Universums. Das System, welches er dadurch aufstellte, ist grundlos, und in sich selbst widersprechend. Diese Mängel einzusehen, hinderte ihn die Art und Weise, wie er es entwickelte. Denn es war nicht ein zusammenhängendes System, welches er nach seinen Principien und Folgen darstellte, sondern er untersuchte nur einzelne zu dem System gehörige Fragen.

Nachdem Cäsalpin einige auf die Grundlage des Aristotelischen Systems und die drei Haupttheile sich beziehende Grundsätze, als daß man in der Naturwissenschaft von dem Allgemeinen zu dem Besonderen fortgehen müsse, daß unter dem Allgemeinen die höchsten Principien verstanden werden, welche weder durch Induction, noch durch Definition gefunden werden, daß daher die erste Philosophie, als die Wissenschaft der Principien, sich weder der Definition noch der Demonstration bedienen könne; daß daher die Begriffe des Seyns oder des Dinges, der Substanz, und der nothwendigen Affectionen desselben, als Identität, Verschiedenheit, Einheit, Vielheit, keines Erweises und keiner Erklärung fähig sind, sondern schlechthin als Principien gesetzt werden, kömmt er auf den Hauptsatz seines ganzen Systems: Ausser den beseelten Wesen und den Theilen derselben gibt es keine Substanzen. Substanz kann man entweder die Form oder die Materie, oder das aus beiden zusammengesetzte nennen, die Form ist aber offenbar die erste Substanz, und dasjenige, was die Materie erst zur Sub-

stanz

stanz macht; folglich ist sie auch die einzige Substanz. Das Princip der Form ist aber die Intelligenz oder Seele im Universum, und alle Körper können nur insofern Substanzen heißen, als sie an dieser Seele Theil nehmen. Folglich sind lediglich die beseelten Wesen Substanzen. Es ist übrigens nicht nothwendig anzunehmen, daß bei Menschen und Thieren die Seele im ganzen Körper sey; sie muß nur in einem Haupttheile desselben, z. B. im Herzen seyn, und die übrigen Glieder des Körpers heißen demnach Substanzen, weil sie mit dem Herzen zusammenhangen. An sich selbst kann die rohe Materie und der Körper nicht Substanz genannt werden, sie sind nur als Organe der Seele und in Verbindung mit dieser Substanzen.

Es gibt nur ein Universum; denn nehmt die eine Ursubstanz weg, so habt ihr alle übrige weggenommen, die verschiedenen Gattungen der Substanz unterscheiden sich lediglich durch Hinzufügung von Bestimmungen zu der Ursubstanz, und durch Aufhebung von Bestimmungen derselben (substantiae genera ordinem habent secundum additionem et ablationem). Diese Bestimmungen sind jedoch nicht bloße Accidenzen, sondern eben so viel, wie die Substanz selbst, nur mit dem Unterschiede, daß diese die Substanz nothwendig voraussetzen, und ohne sie nicht seyn können, die Substanz aber ohne sie seyn kann. Die Ursubstanz ist z. B. das Göttliche und Begehrungswerthe (divinum et appetibile), es muß also nothwendig auch etwas seyn, welches begehrt (appetens). Dieses Letztere kann aber deshalb doch nicht seine Existenz aus sich selbst haben. Denn wird das Begehrungswerthe aufgehoben, so fällt auch das Begehrende weg, weil der Zweck und Grund seiner Existenz aufgehoben ist. — Die Substanz kann entweder bloße Form (actus) oder auf irgend eine Art mit Materie zusammengesetzte Form seyn. Es gibt nur einen absolut

solut einfachen reinen und ersten Actus, das Princip aller Formen, alle übrige Substanzen sind aus Form und Materie zusammengesetzt und das Princip der Formen oder die Ursubstanz ist das Begehrungswerthe, und obgleich über alle Materie und Körper erhaben, mit ihnen durchaus unvermischt und daher unbeweglich, setzt sie doch alle übrigen Substanzen in Bewegung, sofern diese alle nach ihr, als dem Begehrungswerthen, streben. — Die Kraft der Ursubstanz (vi tus primi motoris) ist zwar unermeßlich: aber da der Begriff der Größe, als zur Materie gehörig, auf sie gar nicht anwendbar ist, so kann sie weder endlich noch unendlich genannt werden. — Die Ursubstanz ist eine bloß speculative Intelligenz, keine active. Denn a) der Verstand oder die Erkenntniß geht vor der Begierde her; jene ist also das höhere Gut, und der Verstand das Princip der Begierde. b) Wäre das Urprincip thätig, so würde es sich verändern können, es ist aber unbeweglich und unveränderlich. c) Die höchste speculative Intelligenz wirkt nichts um eines Zwecks willen, da sie selbst der Zweck aller Zwecke ist; die active Intelligenz aber muß um eines Zwecks willen wirken. — Die Bewegung des Himmels im Kreise ist eine Nachahmung der höchsten Intelligenz. Der Himmel konnte nicht so vollkommen als diese, und daher auch nicht durchaus unbeweglich seyn, aber er kommt der Vollkommenheit der höchsten Intelligenz am nächsten. So wie daher das Daseyn der höchsten Intelligenz eine Aufnahme ihrer selbst in sich selbst (receptionem quandam sui ipsius, non alterius) ausdrückt, denn das Denkende und das Object des Denkens sind bei ihr Eins und dasselbe; so bewegt sich der Körper des Himmels in sich selbst zurück, und geht nicht in einen Ort über. Dadurch ahmt er die Unbeweglichkeit der höchsten Intelligenz nach, indem er in demselben Orte beharrt, und das

innere Denken derselben, indem er unaufhörlich von demselben Puncte zu demselben Puncte sich bewegt. — Die reine höchste einzige Intelligenz ist die Gottheit. Diese unterscheidet sich von der menschlichen Intelligenz dadurch, daß die Substanz jener absolute Wirklichkeit (actus), die Substanz dieser blos Möglichkeit (potentia) oder relative Wirklichkeit ist. Die menschlichen Intelligenzen haben zwar eine ewige Denkkraft, aber da sie irgend einmal denken, irgend einmal nicht, so ist die Ewigkeit ihres Denkens nur durch Succession möglich. Die menschlichen Intelligenzen machen nur collective, als Gattung, eine Einheit aus, die aber der Zahl nach aus vielen Individuen besteht, welche successiv aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen. Denn die menschlichen Intelligenzen sind aus Form und Materie zusammengesetzt, und da die Materie das Princip der Mehrheit ist, so folgt hieraus die Mehrheit jener Intelligenzen. — Unter allen vergänglichen Wesen hat der Mensch allein eine vernünftige Seele. Dieser kommt eine eigenthümliche Thätigkeit, welche die Materie nicht hat, nehmlich das Denken zu. Sie muß also unsterblich seyn, weil das, was ohne den Körper wirkt, nicht zugleich mit dem Körper untergehen kann. Von dem Denken ist das Bewußtseyn unzertrennlich. Dauert also die Denkkraft fort, so muß auch ihre von der Materie unabhängige, ihr eigenthümliche Thätigkeit, das Denken und das mit diesem unzertrennlich verbundene Bewußtseyn fortdauern. Die menschliche Seele ist daher nicht bloß uneigentlich, sondern eigentlich unsterblich. Hierdurch suchte er sowohl die Behauptung des Averroes, daß nur der allgemeine Menschenverstand unsterblich sey, als die Behauptung des Pomponatius, daß die individuelle menschliche Denkkraft zwar nach dem Tode fortdauere, aber ohne Bewußtseyn, zu widerlegen. — Die Natur, welche Cäsalpin als identisch mit der Materie hielt, ist das Prinzip des

Lei-

Leidens, nicht der Thätigkeit. Sie ist an sich bloße Möglichkeit, welche durch die Beziehung des Princips der Form auf sie zur Wirklichkeit wird. — In einem Orte kann nur das Leichte und Schwere seyn, weil alle Bewegung nur herauf- und herunterwärts gerichtet seyn kann. Das Unbewegliche kann nicht in einem Orte seyn, denn ein Ort ist nur nothwendig in Beziehung auf die Bewegung oder Veränderung des Orts; also ist nicht alles, was existirt, in dem Raume, sondern nur bewegliche Körper. Die mathematische Größe hat eine Lage (positionem), ist aber nicht in einem Orte. Auch sind nicht einmal alle bewegliche Dinge in einem Orte, z. B. nicht die himmlischen Sphären, weil sie sich im Kreise bewegen, und in sofern beständig in sich selbst beharren, und für unbeweglich gelten können. Nur das ist in einem Orte, was diesen Ort verändern kann, die einander begränzenden Sphären aber verändern ihren Ort im Ganzen niemals, und werden auch nie von einander getrennt. So fern sich die Theile der himmlischen Sphären bewegen, kann man nur sagen, daß sie in einem Ganzen, nicht daß sie in einem Orte sind. Denn es ist zweierlei, in einem Ganzen und in einem Orte seyn [45]).

Man

47) *Caesalpinus* l. III. §. 2. fol. 54. a. Sive omnia locum habeant sursum et deorsum, sive locus omnis sit sursum et deorsum, non erunt in loco nisi gravia et levia, haec enim sola sursum aut deorsum moventur et quiescunt. — Immobilia non esse in loco patet; quaeritur enim locus propter motum secundum locum, non omne, quod est, in loco est, sed mobile corpus; idcirco mathematicae magnitudines, quamvis positionem habeant, negantur tamen in loco esse. — Praeterea mobilia non omnia in loco esse patet, quae enim circulo feruntur, ut coelestes orbes, quatenus quidem in eodem semper manent immobilia, existentia non sunt in loco; locus enim separabilis est, orbis autem unus altero, cui adjacet, nunquam separatur, sed

Man kann den philosophischen Geist und den Scharfsinn des Cäsalpinus nicht verkennen, wenn man siehet, wie er sich bemühet, dem Aristotelischen Systeme Einheit und Zusammenhang zu geben, welche ihm, wie es in den vorhandenen Schriften vorlieget, fehlen. Seine Naturprincipien befriedigen aber nicht die Vernunft, welche in ihm selbst noch etwas Höheres anerkennen mußte. Das Verhältniß der Gottheit zur Natur und zu der Form als dem thätigen Princip der Natur ist in seiner Philosophie ganz unbestimmt gelassen, und überhaupt, was er über das Wesen der Gottheit behauptet, ist so kurz, so mager, so unzusammenhängend, seine ganze Metaphysik fragmentarisch, daß man sich nicht wundern darf, wenn ein scharfsinniger Denker, wie Cäsalpin unstreitig war, der von der Wahrheit der Aristotelischen Philosophie im Ganzen sich vollkommen überzeugt hatte, mit den Principien der Natur ein ähnliches System, als das hier aufgestellte, entwickelte. Freilich ist dieses System selbst nichts weniger, als mit dem, welches wir in Aristoteles Schriften finden, übereinstimmend, und auch in sich selbst eben so wenig haltbar und befriedigend. Dieses darf uns aber nicht befremden. Denn Cäsalpin und Aristoteles gehen beide von gewissen logischen, ontologischen und Reflexionsbegriffen aus, welche von sehr weitem Gebrauche, aber leer an Inhalt sind, in welche sich, wenn sie metaphysisch behandelt werden, gar vieles hineintragen und scheinbar aus ihnen entwickeln läßt. Sehr verschiedene Systeme können aus einem solchen Stoffe aufgebauet werden, welche wegen der Einerleiheit der Begriffe, oder vielmehr der Worte, bei aller Verschiedenheit doch einstimmig mit einander scheinen. Die Unbestimmtheit der Worte Form, Materie, Substanz, wenn

sed eo modo immobiles permanent. Quatenus autem est motus secundum partes, neque hoc modo in loco sunt, sed in toto. Aliud enim est in toto esse et in loco.

wenn diese Begriffe als absolute Principe, ohne tiefere metaphysische Forschung angenommen, und dann blos nach den Gesetzen der Logik behandelt werden, erklärt jenes Phänomen, daß Cäsalpin sein System für echt aristotelisch halten — wirklich hatte er auch immer einzelne Stellen für diese Uebereinstimmung angeführt — und sich bei demselben beruhigen konnte. Es war die Hauptidee in demselben, die Mannigfaltigkeit der wirklichen Dinge in der Welt aus einem Realprincipe abzuleiten, — ein Unternehmen, welches die Vernunft so oft gewagt hatte, aber jedesmal mißlungen war. Daher erklärte Cäsalpin die höchste Form für die einzige Substanz, und hob die Substanzialität der Materie auf, leitete aber aus der Verbindung dieser Form, welches bei ihm ein sehr vieldeutiges Wort ist, mit der Materie, die doch nicht substantiell, nicht viel mehr als eine Null ist, die Verschiedenheit der Dinge nicht als Substanzen, sondern als Theile der einen realen Substanz ab. Die Gottheit wurde dadurch nicht zu einem wirkenden, sondern zu einem constitutiven Principe, und zwar zu dem einzigen constitutiven Principe der Welt, doch auf eine andere Art, als von Spinoza gemacht.

Einige auffallende Behauptungen des Cäsalpin über die Zeugung, den Sitz der Seele und die Wirkungsart der Einbildung, welche zum Theil aus seinen Principien folgten, müssen hier noch kurz angeführt werden. Alle sich gegenwärtig durch Zeugung fortpflanzende Geschöpfe können eben so gut aus dem Samen als ohne Samen durch die bloße Wirkung der himmlischen Wärme auf gewisse Mischungen der Materie entstehen. So wie noch jetzt aus Fäulniß Insecten entstehen, so müssen auch alle größere Thierarten ursprünglich, da noch keine Zeugung Statt finden konnte, entstanden seyn. Die himmlische Wärme ist

im Anfange wahrscheinlich weit wirksamer gewesen, als in dem Fortgange der Zeit, da sie durch die Hinzumischung der Materie nach und nach geschwächt worden ist; daher kann diese Art der Entstehung größerer Thiere ohne Zeugung nicht mehr beobachtet werden. Doch kann sie auch wohl jetzt noch innerhalb der Wendezirkel, wo die Wärme größer und anhaltend ist, Statt finden. — Die Seele befindet sich weder in den einzelnen Theilen des Körpers noch im ganzen Körper, sondern ganz in dem Herzen. Das Herz zeigt sich zuerst in dem hüpfenden Puncte des befruchteten Eies; ist also der wichtigste Theil des ganzen Körpers; es ist das Princip der Arterien und Venen und selbst der Nerven, die Nervenkraft kommt nicht vom Gehirne her, sondern die Arterien, welche schon nervöse Häute haben, leiten sie vom Herzen zum Gehirne. Das Herz ist daher der Quell der Nerven und der Sitz der Empfindungen, wie auch die Wirkung der Leidenschaften auf das Herz offenbar beweist. — Von der Einbildungskraft meinte Cäsalpin, sie könne von äußern Gegenständen afficirt werden, ohne Vermittelung der äußern Sinne. Dieses folgerte er daraus, daß wir uns viele Dinge, die wir nie wirklich empfunden hätten, als Centauren, Chimära einbilden könnten, und daß im Traume und im Wachen Bilder entständen, ohne daß eine wirkliche Empfindung der ihnen entsprechenden Objecte vorhergegangen ist. Wenn sich die Einbildungskraft allein auf vorhergegangene Empfindungen bezöge, so würde sie nichts weiter als Gedächtniß seyn. Beide sind aber darin wesentlich verschieden, daß das Letztere nur vergangene Dinge und Eindrücke betrifft, die erste sich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt, und auch das Gegentheil von dem Wirklichen vorbilden kann.

Cäsalpin fand einen gewichtvollen Gegner an dem trefflichen Nicolaus Taurellus, und veranlaßte durch

durch das gesunde Urtheil dieses Denkers den ersten kräftigen Widerstand gegen die sclavische Anhänglichkeit an Aristoteles Ansehen. Doch ehe wir von diesen Bemühungen zur Erkämpfung der philosophischen Freiheit reden können, müssen wir zuvor auch von den Aristotelikern unter den Protestanten und der Gestalt, welche die Aristotelische Philosophie durch sie erhielt, mit wenigen Worten reden.

Melanchthon ist der Urheber des neuen Aristotelismus unter den Protestanten. Er hatte schon früher sich in die Philosophie des Aristoteles einstudiret und dieselbe gelehrt, aber freilich wie es sich von einem so vielseitig durch den classischen Geist der Griechen und Römer gebildeten Manne erwarten läßt, der Gründlichkeit, Deutlichkeit und Brauchbarkeit für die Welt in dem academischen Unterrichte gehörig schätzte. Durch die Uebersetzung einiger griechischen Commentatoren des Aristoteles weckte er in seinem Lehrer der Philosophie zu Tübingen Franciscus Stadianus die Ueberzeugung, daß die in den Schulen vorgetragene Aristotelische Philosophie des Namens nicht werth und untauglich sey; und er wurde von diesem ermuntert, mit ihm gemeinschaftlich daran zu arbeiten, sie von den Auswüchsen einer eiteln Spitzfindigkeit zu reinigen [48]). Durch diese Ermunterungen, durch das Studium der Dialektik des Agricola und durch seinen eignen hellen und gebildeten Geist wurde er bald dahin geleitet, die aus der Quelle geschöpfte Aristotelische Philosophie der früher angenommenen Philosophie der Nominalisten vorzuziehen. Denn in dieser, glaubte er, könne man durch das dialektische Spinngewebe den gesunden Menschenverstand

48) *Melanchthon* oratio de studiis corrigendis. Declamat. I. p. 507. *Camerarius* vita Melanchthonis p. 15. *Windhemii* oratio solemnis in exequiis M. Declamat. III. T. V. p. 289.

stand verlieren, und er war überzeugt, daß die wahre Philosophie den Verstand bilden und zur richtigen Erkenntniß der Natur und hauptsächlich zur Besserung der Sitten Anleitung geben müsse [49]). Er wünschte eine Reform der Philosophie, und weil er selbst zu wenig selbstständigen energischen Geist besaß, so wendete er sich an die alten griechischen Systeme, hielt das Aristotelische unter allen für das beste, von Irrthümern gereinigte und wegen der vortreflichen Denkmethode zweckmäßigste, doch ohne das Gute in andern, vorzüglich in dem Platonischen, dessen Moral er sehr hoch hielt, zu verkennen. Es war unstreitig ein Verdienst Melanchthons, daß er durch Empfehlungen und eigne Compendien, deren Werth nach jenen Zeitbedürfnissen beurtheilt werden muß, die reinere Aristotelische Philosophie wieder hervorzog, dadurch schon allein der leeren Spitzfindigkeit der Scholastiker und den unfruchtbaren Formelspielen einen mächtigen Stoß gab. Wenn gleich seine Ansicht von der Philosophie nicht aus der Tiefe des menschlichen Geistes geschöpft war und er sich daher mit fremden angeeigneten Einsichten begnügte, wenn gleich die Philosophie in dem Verhältniß der Unterordnung zur Theologie gedacht und blos auf die Brauchbarkeit für die Welt bezogen, nicht der Würde der Wissenschaft entsprach, so mußte doch diese niedere Ansicht vorausgehen und Wurzel fassen, wenn die Gewöhnung an das unfruchtbare und verderbliche Spiel der Scholastik zerstöret und der Sinn für das Bessere geweckt werden sollte.

Melanchthon schrieb über die Logik, Physik, über die Seelenlehre und Moral eigene Lehrbücher, welche, ob er

49) *Melanchthon Declam. de studiis corrigendis* T. I. pag. 506. Nolo philosophando quemquam nugari; ita enim fit, ut communis etiam sensus obliviscare. Sed ex optimis optima selige, eaque cum ad scientiam naturalem, tum ad mores formandos attinentia.

er ihnen gleich nicht die Vollkommenheit geben konnte, die seinem Geiste vorschwebte, doch durch die Form und den Inhalt einem wahren Bedürfniß abhalfen und das Nachdenken auf das Bessere und Richtigere leiten konnten. Er folgte zwar darin hauptsächlich derjenigen Philosophie, welcher er den Vorzug vor allen gab; aber doch nicht ausschließlich, sondern mit Vorbehalt, das Richtigere von andern Systemen anzunehmen und das Irrige zu verwerfen, und begünstigte also dadurch einen gewissen Eklekticismus [50]). Das Regulativ, das er dabei befolgte, war die Offenbarung. Ueberzeugt von der Göttlichkeit der christlichen Religion, fand er in derselben eine untrügliche und allen Zweifel ausschließende Regel des Wahren, nach welcher er das Richtige und Unrichtige in den mannigfaltigen Systemen der Philosophie bestimmen und unterscheiden konnte. Die Vernunfterkenntniß und die durch Gott offenbarte Erkenntniß müssen mit einander einstimmig seyn, es kann nicht eine doppelte einander widersprechende Wahrheit geben. Darum suchte er Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie in Harmonie zu bringen. In seinem Compendium der Dialektik suchte er durch die, von dem scholastischen Wuste gereinigte einfachere Theorie des Aristoteles, durch ihre Verbindung mit der Rhetorik und durch passende Beispiele von Anwendung der logischen Regeln die Liebe zur Logik, welche in Verachtung gekommen war, unter den Studirenden wieder

50) *Melanchthon de utilitate philosophiae*, Declamat. T. I, p. 333. Eruditam philosophiam requiro, non illas cavillationes, quibus nullae res subsunt. Ideo dixi, unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices, et justam methodum retineat. Talis est Aristotelis doctrina — Quanquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur, et unam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis autoribus aliquid sumere potest.

der zu wecken. Das Lehrbuch der Physik ist reichhaltig und lehrreich, nach dem Leitfaden der Aristotelischen Lehre entworfen, doch ohne sclavische Anhänglichkeit und ohne Trennung der Physik und Metaphysik. Die Physik ist ihm die Wissenschaft von den Grundursachen, Elementen, Kräften, der Bewegung und den Gesezzen der Natur überhaupt. In der Ordnung weicht er von dem Aristoteles ab; denn er fängt mit Gott als der obersten Ursache alles Wirklichen an, gehet dann zur Theorie der einfachen Körper des Himmels und der Gestirne über, handelt darauf von den Principien der Körperwelt, Materie, Form und Privation, und endet mit der Betrachtung der Natur des Menschen, der Seele und der Bestimmung des Menschen. Mehrere Aristotelische Lehren, welche dem Offenbarungsglauben widersprechen, als von der Ewigkeit der Welt, von der Vorsehung und der Sterblichkeit der Seele verwarf er gerade zu und stellte die Dreieinigkeit, die Schöpfung, die specielle Vorsehung und die Unsterblichkeit als unbezweifelbare Glaubensartikel auf. Für das Daseyn Gottes brachte er mehrere Beweisgründe vor, die sich vorzüglich auf das Vorhandenseyn der Vernunft, auf Moralität und die Zweckmäßigkeit der Natur beziehen; er legte diesen einen größern Werth bei, als den sonst gewöhnlichen metaphysischen Demonstrationen. Die damals so streitige Lehre von der Freiheit des Willens konnte Melanchthon, der darin eine gemäßigtere Meinung als Luther hatte, nicht der Entscheidung näher bringen. Bei seinem geraden Sinne konnte er die Aristotelischen Principien der Natur, Materie, Form und Privation nur als problematisch ansehen. Ueber die Natur des Menschen als erkennendes und handelndes Wesen ist er sehr kurz, ausführlicher verbreitete er sich aber darüber in einem besondern Werke: Commentarius de anima, in welchem die Aristotelische Psychologie mit der Galenischen Physiologie verwebt und überhaupt mehrere Meinungen über

psycho-

psychologische Gegenstände angeführt und meistentheils nach den Aussprüchen der Bibel beurtheilet und entschieden werden. Sein heller Geist blickt auch hier immer durch, und erhält sich, ohne tief einzudringen, doch immer in dem Kreise des Verständlichen, gesteht, daß wir von dem innern Wesen der Seele nichts erkennen und uns begnügen müssen, sie in ihren Wirkungen zu erkennen, wozu er, der Wichtigkeit dieser Erkenntniß wegen, nur die Bahn zu machen wünsche [51]). Ueber den Ursprung der Erkenntnisse dachte er nicht ganz wie Aristoteles, sondern näherte sich mehr dem Platonismus, indem er in dem Verstande gewisse ursprüngliche Begriffe und Principien für die theoretische und praktische Erkenntniß annahm, welche nur vermittelst der äußern Dinge und auf Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmung aus denselben entwickelt werden, und den Aristotelischen Kanon: nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu, in einem beschränkteren Sinne gelten ließ [52]). In Ansehung der

51) *Melanchthon Comm. de anima.* Dedicatio: fateor hanc doctrinam valde exiguam et angustam esse. Quanquam igitur nec animae naturam introspicimus, nec mirandas eius actiones, formationem imaginum in cogitatione, ratiocinationes, memoriam, electiones, impulsiones cordis, quae fiunt a cogitationibus, penitus in hac vita intelligimus, tamen inchoanda est haec doctrina.

52) *Melanchthon de anima* p. 207. Neque vero progredi ad ratiocinandum possemus, nisi hominibus natura insita essent adminicula quaedam, hoc est artium principia numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geometrica, physica et moralia principia. Physica sunt, ut: quodlibet est aut non est, naturae aliae sunt viventes, aliae non vivunt, aliae sunt brutae, aliae intelligentes. Omnia quae oriuntur, ab aliqua causa oriuntur. Effectus non est praestantior causa. Intelligentia antecedunt brutis. Corpus est clausum certis figuris. Unum corpus non est

der für angeboren angegebenen Principien vermißt man freilich eine schärfere Unterscheidung zwischen dem Ursprünglichen und dem Abgeleiteten; aber die Hinweisung darauf war doch wichtig und einige Bemerkungen über die theoretischen und praktischen Principe, über die Ursache, warum uns die letztern schwankender scheinen, welche er in der Veränderlichkeit und Verderbtheit des Willens sucht, sind vortrefflich. Die alte Streitfrage der Peripatetiker über den thätigen und leidenden Verstand führte er auf eine populäre Ansicht zurück, daß nehmlich ein und derselbe Verstand eines Individuums, wenn er selbst thätig wirkt, etwas ausdenket und erfindet, der thätige, und wenn er anderer Gedanken annimmt und einsiehet, der leidende Verstand genannt werde. Eben so behandelt er auch die Einheit des speculativen und practischen Verstandes.

Am meisten weicht Melanchthon in seiner Moral vom Aristoteles ab, indem er sie nach dem theologischen Gesichtspuncte auf den Willen Gottes gründet, und die einzelnen Tugenden nach der Ordnung des Decalogus aufzählet. Doch benutzte er auch die Lehren des Aristoteles und des Plato zur deutlicheren Darstellung der sittlichen Grundsätze, und nimmt auf die Behauptungen der Stoiker und der Epicuräer Rücksicht. Das Sittengesetz, sagt er, ist die ewige und unveränderliche Weisheit und Regel der Gerechtigkeit in Gott, welche das Rechte und Unrechte unterscheidet und den Ungehorsam gegen diese Norm

est multa corpora, nec potest simul esse in pluribus locis, usitato naturae ordine. Tempus est continua quaedam duratio seu rerum seu motus. Deus est mens quaedam infinitae potentiae. Deinde moralia: Discrimen est honestorum et turpium. Nascimur ad agnitionem Dei. Veritas amanda est. Pacta servanda sunt. Nemo laedendus est.

Norm bestrafet, welche den Menschen in der Schöpfung eröffnet und nachher durch das göttliche Wort öfters wiederholet und kund gemacht worden, damit wir wissen, daß Gott ist und was er ist, daß er alle vernünftige Wesen verpflichte, von ihnen fordere, mit ihm übereinzustimmen, und die nicht einstimmigen strafen werde, wofern sie nicht Vergebung durch den Mittler erhalten [53]). Der Endzweck des Menschen ist Gott selbst, der den Menschen nach seinem Bilde schuf, oder die Erkenntniß und Liebe Gottes durch Befolgung seiner Gebote. Gut ist alles, was mit der Natur und mit dem Urheber derselben zusammenstimmt. Das natürliche Gute ist Gott selbst und alles, was Gott gemacht hat, was mit der göttlichen Ordnung zusammenstimmt und Gott wohlgefällt. Das moralische Gute ist wieder Gott selbst, nehmlich die ewige, unveränderliche Weisheit Gottes, welche alles Rechte anordnet, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht festsetzt und der immer gute Wille Gottes. Das moralische Gute in Beziehung auf Menschen ist die mit der ewigen und unveränderlichen Weisheit Gottes übereinstimmige Handlung oder Gesinnung. Wenn man hier das richtige Urtheil der Vernunft sagt, so kommt es auf dasselbe hinaus; denn nur das Urtheil der Vernunft ist richtig, welches mit der Norm in der göttlichen Vernunft zusam-

53) *Melanchthon philosophiae moralis* (Wittenberg 1589) p. 4. Lex moralis est aeterna et immota sapientia et regula justitiae in Deo, discernens recta et non recta, et horribiliter irascens contumaciae, quae repugnat huic normae in ipso et patefacta est hominibus in creatione et postea saepe repetita et declarata voce divina, ut sciamus, quod sit Deus et qualis sit, obligans omnes creaturas rationales, et postulans, ut omnes sint conformes ipsi, et damnans ac destruens omnes non conformes, nisi fiat remissio et reconciliatio propter filium mediatorem.

zusammenstimmt [54]). Von diesem unterscheidet Melanchthon noch das nützliche und angenehme Gute (bonum utile, suave). Unter jenem versteht er alles, was zur Erhaltung des Lebens dient, was zum Leben nothwendig ist, und um dessen willen begehrt wird, z. B. das Geld; unter diesem aber, was mit einer natürlichen und regelmäßigen Begierde übereinstimmt, z. B. die Lust aus der Befriedigung des Durstes. Die Tugend ist die Eigenschaft des Gemüths, wodurch der Mensch geneigt gemacht wird, der richtigen Vernunft, d. i. derjenigen Richtschnur des Handelns, welche mit dem göttlichen Gesetze übereinstimmt, zu gehorchen, und dabei keine andere Triebfeder noch Zweck hat, als die richtige Vernunft, oder das göttliche Gesetz selbst [55]).

Diese Moralphilosophie enthält, wie man siehet, richtige Ideen und herrliche Ansichten von der Würde des Menschen ohne strenge wissenschaftliche Methode, und Stoff für das weitere Nachforschen. Er fand aber wenige Nachfolger, welche in demselben Geiste des bescheidenen Nachforschens weiter vor und einzudringen gestrebt hätten. Das Lob, das er der Aristotelischen, aus des Quelle, nicht aus den trüben Bächen der Scholastik geschöpften Philoso-

phie

54) *Melanchthon Philos. moral.* p. 24. Sed bonum morale est ipse Deus, videlicet sapientia aeterna et immota in Deo, ordinans recta et sanciens discrimen inter recta et non recta, et voluntas Dei semper volens recta. — Bonum honestum humanum est actio, seu motus, seu habitus congruens cum sapientia aeterna et immota Dei, patefacta in lege divina, quae et in creatione insita est mentibus hominum et postea voce divina promulgata. Usitate dicunt: bonum honestum est actio, seu motus, seu habitus congruens cum recto iudicio rationis. Sciendum est autem dici rectum judicium rationis, id quod congruit eum norma in mente divina.

55) *Melanchthon. Philos. moral.* p. 28. 36.

phie ertheilt hatte, das Ansehen, welches seine Verdienste, Talente und Kenntnisse unter den Protestanten ihm erworben hatten, machten, daß die Logik, Naturlehre, Metaphysik und Moral des Aristoteles wieder zu dem größten Ansehen gelangten. Auf allen protestantischen Universitäten wurde diese Philosophie gelehrt, auf einigen Nominalprofessuren für sie gestiftet und ihr Vortrag angeordnet; man ging auf einigen so weit, daß man es sich zum Gesetz machte, nicht ein Haar breit von den Lehren derselben abzuweichen [56]). Mehrere zu ihrer Zeit angesehene Lehrer schrieben Commentare und Compendien, in welchen sie sich immer genau an den Buchstaben der Aristotelischen Schriften zu halten, zu gleicher Zeit aber den Lehren mehr Deutlichkeit, Zusammenhang, Beziehung und Anwendbarkeit auf die vorzüglichen Bedürfnisse der Zeit, vorzüglich der Theologie in den Streitigkeiten der Protestanten mit den Katholiken, zu geben suchten, dadurch aber auch zum Theil wieder, zumal in der Metaphysik, mehrere scholastische Spitzfindigkeiten aufnahmen [57]). Die Schuld von dieser zu großen Anhäng-

56) Theodor Beza schrieb an Ramus, der zu Genf Philosophie lehren wollte: Certum et constitutum esse Genevensibus, in ipsis tradendis logicis, et in ceteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententia ne tantillum quidem deflectere. *Epistola* 34. 36.

57) Unter den berühmtern Aristotelikern der Protestanten zeichneten sich aus Philipp Scherbius, Ernst Sauer, Michael Piccart, deren hierhergehörige Schriften unter dem Titel Philosophia Altorfina. Nürnberg 1644. 4. von Joh. Paul Felwinger gesammelt worden. *Henningus Arvisaeus* (Epitome metaphysicae de constitutione et partibus metaphysicae. Frankfurt 1606. 8. de universali scientia, quae metaphysica vocatur. l. II. Frankfurt 1624. 4.) *Christoph Scheibler* (st. 1653. Opus logicum de natura et praedicamentis logicae et de argumentis logicae. Marburg 1634. 4. Opus metaphysicum. Gießen 1617. 4. Opera philosophica. Frankfurt 1565. 4.) *Jacob Martini* (st. 1649) institutiones logicae. Wittenberg 1614.

hänglichkeit lag größtentheils in dem Zeitgeiste und der Verwöhnung des menschlichen Geistes. Die vielen Schriften, welche theils zur Erläuterung der Aristotelischen Schriften, theils zum Behuf des akademischen Unterrichts über einzelne philosophische Wissenschaften geschrieben wurden, die Menge von Disputationen und Streitschriften haben den Wissenschaften selbst zwar wenig Gewinn gebracht; und selbst durch die Logik dieses treflichen Denkers wurde nicht einmal, wie man hätte erwarten sollen, der Beobachtungsgeist geweckt, so daß selbst in der Naturwissenschaft immer die einseitigen Principe und Hypothesen des Aristoteles als ausgemachte Wahrheiten geltend blieben. Dieses war eine Folge von der Macht der Gewohnheit, welche auch machte, daß man in der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie keinen wesentlichen Schritt vorwärts that. Die Logik blieb ein Aggregat von verschiedenartigen Erkenntnissen durch die Einmischung der Kategorien, und wenn gleich mehrere Denker darauf bedacht gewesen waren, sie von den überflüssigen Subtilitäten der Scholastik zu reinigen, so behielt sie doch immer davon noch zu viel, weil sie hauptsächlich als Instrument und Streitwaffe in den theologischen Streitigkeiten angesehen und bearbeitet wurde [58]). Darum wurde hauptsächlich die Syllogistik

Exercitationum metaphysicarum l. II. Witt. 1608 4.) *Daniel Stahl* (st. 1656. Institutiones logicae, metaphysicae, philosophiae moralis, Regulae philosophicae Jena 1662. 8.) *Jacob Schegk* (st. 1587. de Demonstratione l. XV. Basel 1564. Fol.) *Conradus Hornejus* (st. 1649.) *Christian Dreyer* st. 1688. (Sapientia id est, philosophia prima. Königsberg 1644 4.) *Jacob Thomasius* st. 1684. (Erotemata logica, physica, metaphysica, philosophia practica. . . .)

58) Einen auffallenden Beweis davon gibt die Schrift des *Cornelius Martini* de analysi logica, Ed. III. Helmstadt 1688. 8.

stik mit Fleiß bearbeitet, welche aber gleichwohl in der systematischen Form sehr zurückblieb. Die Metaphysik erhob sich noch weniger zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit. Denn hier waren Untersuchungen ganz anderer Art nothwendig, um nur erst den Weg zur Wissenschaft zu bahnen, zu welchen die Anhänglichkeit an Aristoteles, der Gebrauch in theologischen Streitigkeiten und der Despotismus der Gewohnheit nicht kommen ließen. Daher konnte man sich auch über den Begriff, das Object, den Umfang, und die Eintheilung der Metaphysik nicht vereinigen und die Uneinigkeit darüber führte sehr verwikkelte Untersuchungen herbei, in welchen sich auch geübte Denker, wie Daniel Stahl, nicht leicht herausfinden konnten [59]). Eben so groß waren die Schwierigkeiten, welche die Begriffe eines Dinges, als des Gegenstandes der Metaphysik, von Materie und Form als die Principien derselben, und die Verwandlung bloßer Abstractionen in Realprincipe, so wie die Anwendung derselben auf das vollkommenste Wesen, herbeiführten. Mehrere Aristoteliker ließen daher diese Untersuchungen lieber zur Seite liegen und hielten sich mehr an den Text der Aristotelischen Metaphysik. Dadurch wurde aber die Metaphysik selbst immer mehr zu einem Lexicon der philosophischen Terminologie für alle Wissenschaften herabgewürdiget, in welchem keine Spur von systematischer Einheit war [60]). Die Ethik blieb nicht

59) *Dan. Stahlii Institutiones metaphysicae.* Jena 1664. p. 1.

60) *Jac. Thomasii Historia Metaphysicae*, welche seinen *Erotemata metaphysica* Ed. III. Lipſ. 1692. 8. angehängt ist, §. 16. p. 73. Ergo si loqui volumus, quod res est, pro philosophia prima seu Metaphysica hodie habemus Lexicon Aristotelis philosophicum, h. e. pro disciplina principali instrumentalem, quam ipse, si rogaretur Aristoteles, non partem esse diceret philosophiae, sed adminiculum quoddam praeparatorium.

nicht weniger zurück, weil man immer nur an dem Leitfaden der Aristotelischen hängen blieb, und nicht über die Grundbegriffe derselben hinauszugehen wagte. Die Glückseligkeit war der höchste Endzweck, und die Tugend als das Mittelmaß zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen das Mittel dazu. Dadurch wurde die Moral zu einer bloßen Klugheitslehre erniedrigt.

Bei allen diesen Mängeln der philosophischen Ansichten und Beschäftigungen war doch der formelle Gewinn durch die Uebung und Cultur der Geisteskräfte nicht unbedeutend. Keine Art der Philosophie der Alten war im Stande, dem analytischen Talent in dem Zergliedern, Vergleichen und Unterscheiden der Begriffe, in dem Herleiten eines Urtheiles aus andern, dem Verstande eine solche Fertigkeit zu verschaffen, und die Schwärmerei, das Spiel mit Gefühlen und das Versinken in die Untiefen des Mysticismus zu verhüten, als die Aristotelische. Die großen Denker, welche sich durch Genialität auszeichneten, wären wahrscheinlich nicht das geworden, wenn nicht diese Schule der einseitigen Verstandesbildung durch den logischen Geist des Aristotelischen Systems vorausgegangen wäre. Langsam erlangte der menschliche Geist eine gewisse Selbstständigkeit, Festigkeit und Stärke, welche in der Folge, als das gewöhnliche Instrument des Philosophirens ihm entzogen wurde, erst anfing, wohlthätig zu wirken. Die erste Frucht davon war die Einsicht in die Mängel der Aristotelischen Philosophie und die Ahndung eines höhern Ideals, welche schon bei mehrern Aristotelikern, als Taurellus, Sennert und Jacob Thomasius sich hervordrängten. Es war ein Glück, daß mit dem Studium der Aristotelischen Philosophie zugleich auch ein eifriges Studium der classischen Literatur, so wie auch der Geschichte der Philosophie verbunden war. Denn dadurch öffnete sich wieder ein etwas freierer Spielraum für den

menschlichen Geist, der durch die Ansicht und Vergleichung mehrerer von einander abweichender Ansichten, Methoden und Behauptungen genöthigt wurde, die große Heerstraße zu verlassen, und den forschenden Blick auf sich selbst zu richten, um die unwandelbare Wahrheit zu finden. Besonders war das Studium der Platonischen Philosophie in dieser Hinsicht sehr vortheilhaft. Mehrere Aristoteliker fanden die Annahme von angebornen Ideen der Vernunft angemessener und weckten den Untersuchungsgeist über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß. Dieß thaten besonders Melanchthon, Sperling, welcher darüber einen Streit mit Zeisolden bekam, und besonders wirkte Jac. Thomasius durch seine hellern Ansichten auf den Leibnitzischen Geist [61]). Die enge Verbindung, in welcher die Aristotelische Philosophie mit der positiven Theologie stand, war auf der einen Seite zwar den Fortschritten der Vernunft hinderlich, und hemmte die Aufdeckung und Anerkennung der Irrthümer, auf der andern aber hob sie auch die Vernunft wieder über das Gebiet des Verstandes und ließ durch Ideen etwas Höheres wenigstens ahnden, um nicht in einen bloßen Naturalismus und Materialismus zu versinken. Durch alle diese Ursachen erhob sich endlich der menschliche Geist, nachdem von mehrern Seiten Angriffe auf das Aristotelische System erfolgt waren, mit freierer Selbst-

61) *Melanchthon de anima* p. 101. 136. 142. b. *Joh. Zeisoldi* Diss. *de notitiis naturalibus.* Jena 1654. *Jac. Thomasii Physica.* l. p. 284. Insunt intellectui nostro notitiae quaedam innatae, primorum puta principiorum, insunt autem per modum potentiae, licet illas nullus principiorum sensus antecesserit. Ego vero existimem, etiam intelligibiles quasdam species inesse nostro intellectui, quae tamen sensum nunquam sint ingressae. Annon enim (ut alia taceam) Deus est in intellectu nostro, qui tamen sensum omnem effugit.

Selbstthätigkeit; er verließ die breite Heerstraße und suchte sich selbst neue Wege zur Erforschung zu bahnen. Ehe wir aber diese Wirkungen verfolgen, müssen wir erst die Schicksale der übrigen griechischen Schulen, welche ebenfalls ihre Freunde in den neuern Zeiten fanden, erzählen.

## II.

## Versuche, Platos Philosophie in den Gang zu bringen.

Platos Philosophie erforderte eine eigene Geistesbildung, um verstanden und mit Liebe aufgefaßt zu werden. Ein lebendiger reger Geist, der sich von dem Irdischen zu dem Höchsten emporschwingt, nicht in der Natur, sondern dem, was über die Natur erhaben ist, nicht in Begriffen, sondern Ideen, denen die Erfahrung nichts Entsprechendes aufweisen kann, die letzte Befriedigung des Geistes setzt, eine durch die Ideen begeisterte Phantasie, ein das Wahre, Gute und Schöne mit gleicher Liebe umfassendes Gemüth waren Eigenschaften, welche nach dem bisherigen Gange der Cultur, die mehr den Verstand entwickelt hatte, nicht häufig angetroffen werden konnten, und die einseitige Richtung auf die Speculation, die Beschäftigung mit leeren Begriffen, wobei der Geist des Menschen vertrocknete, waren nicht geeignet eine Empfänglichkeit für seine ideenreiche, mit der Phantasie im engen Bunde stehende Philosophie zu entfalten.

So sehr aber die Philosophie des Aristoteles besonders in der Gestalt und Richtung, welche sie in dem Mittelalter erhalten hatte, der Philosophie des Plato entgegengesetzt war, so lag doch in jener entfernterweise ein

Grund

Grund zur Annäherung an diese. Denn die Einseitigkeit und Trockenheit der Speculation und der Mechanismus des Systems, in welchen mehrere Platonische Ideen aufgenommen waren, weswegen schon mehrere Scholastik mit Mystik vermischt hatten, mußte unter gewissen Umständen die Liebe zur Platonischen Philosophie anfachen; das Verhältniß derselben zur christlichen Dogmatik, das Lob, welches einige der angesehensten Kirchenväter der Philosophie des Plato sehr freigebig gespendet hatten, und die Verschmelzung des jüngern Alexandrinischen Platonismus mit dem Christenthume in den Schriften des Dionysius war ebenfalls ein Verbindungsglied, welches durch die Mystik auf die Platonische Philosophie führen konnte. Der Umstand, daß die Vorsehung Italien zur Wiege der neuen europäischen Cultur machte, daß die aus ihrem Vaterlande vertriebenen Griechen in diesem Lande, wo sich ein republicanischer Freiheitssinn gebildet hatte, einen Zufluchtsort und lebhaften Beifall fanden, begünstigte endlich die Wiedererweckung der Platonischen Philosophie. Nachdem die Dichter Dante, Petrarcha und Boccaccio Platonische Ideen unter dem anmuthigsten Gewande in ihre Poesieen verwebt, und das Interesse für sie durch die Zauberkraft der Schönheit verbreitet hatten, nachdem von einem angesehenen Theologen und scharfsinnigen Denker Nicolaus Cusanus ein theologisches System nach Platonischen Ideen aufgestellt worden war und die Freunde der Platonischen Philosophie sich vervielfältiget hatten, stiftete Lorenz Medices eine Platonische Akademie [62]). Ficin übersetzte Platos und Plotins Werke. Sein Ansehen und Einfluß als Arzt und Philosoph pflanzte den Platonismus unter Aerzten und Philosophen in einer doppelten Gestalt fort. Da es aber schon unter den Grie-



62) Die Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz von Karl Sieveking. Göttingen 1812. 8.

chen verschiedene Ansichten von dieser Philosophie und ihrem Wesen gegeben hatte und schon zwei wesentlich verschiedene Formen von derselben hervorgetreten waren, und da in den neuern Zeiten durch die halbwahren Urtheile der Kirchenväter von der jüdischen Quelle derselben und der Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung durch Tradition, noch mehr aber durch das Ansehen des Offenbarungsglaubens und der Cabbala diese Verschiedenheit der Ansichten noch mehr vermehrt und durch den Mangel des Systems der ursprünglichen Platonischen Philosophie begünstiget wurde; so wird es begreiflich, wie nicht allein das Interesse für die Platonische Philosophie sich verbreiten, sondern auch eine große Vielheit von sehr verschiedenartigen Gedankensystemen entstehen mußte, welche immer dieselben Ideen auf mannigfaltige Weise combinirten und zusammenordneten. Denn die Platoniker, welche mit hohem Enthusiasmus für die Platonische Philosophie beseelet waren, und dieselbe auszubreiten suchten, konnten diesen Zweck nicht erreichen, wenn sie nicht die Aristotelische, welche zu einer so ausgebreiteten und festgegründeten Herrschaft gelangt war, zuvor gestürzt hatten. Dieses konnte aber nicht durch die geistreichen, aber ohne System in Platos Schriften niedergelegten Ideen erreicht werden. Daher wurde Platos Philosophie meistentheils in der Gestalt wieder aufgeführt, welche ihm die systematisirenden, aber schwärmerischen Alexandriner oder die phantasiereichen Juden gegeben hatten, weil die Ideen des Plato in dieser Gestalt gleichsam einen Körper angenommen und ein Ansehen gewonnen hatten, womit man dem Aristotelismus und Scholasticismus die Spitze bieten konnte. Die Platonische Philosophie erhob den menschlichen Geist zu dem Ewigen, dem Urgrunde alles Seyns, erhielt die religiösen und sittlichen Ueberzeugungen, den Glauben an ein geistiges Leben und die Unsterblichkeit der Seele in Kraft, suchte den todten Mechanismus der Natur durch geistige Principe zu bele-

ben, eröffnete also für den menschlichen Geist höhere Ansichten, verlor sich aber aus Mangel der Selbsterkenntniß und der Gesetze der wissenschaftlichen Einsicht in leere Träumereien und beförderte den Glauben und Aberglauben in gleichem Grade.

Der Cardinal Nicolaus Cusanus, welcher in dem Trierschen Dorfe Cuß 1401 geboren war, sich durch große Sprachkenntnisse und Einsichten in die Mathematik berühmt und um die Welt verdient machte, und nachdem er sich bis zur Cardinalswürde emporgeschwungen, in dem Jahre 1464 starb, verdient hier eine Stelle, weil er nicht allein mit der scholastischen Philosophie unzufrieden war, sondern auch sein theologisches System durch Verschmelzung der schwärmerischen Ideen des Dionysius Areopagita mit mathematischen Begriffen aufstellte. Er war zur Erkenntniß, daß die Schultheologie nur auf leeren Einbildungen beruhe, doch nicht sowohl durch eine bestimmte Untersuchung der Grenzen des menschlichen Wissens, als durch seine Vorliebe zur Mystik, welche er aus den Schriften der Alexandriner geschöpft hatte, gekommen. Die Idee von dem unbedingten Maximum, welches zugleich die absolute Einheit und als solche das unbedingte Minimum ist, stellte sich seinem tief eindringenden Geiste als die würdigste Vorstellung von Gott dar, welche alle Menschen anerkennen, und als das Ziel ihres vernünftigen Strebens betrachten. Diese absolute Einheit ist kein Gegenstand der Erkenntniß; denn die Zahl ist dasjenige, was jede Erkenntniß vermittelt, und das Maximum erhebt sich über jede Zahl. Die Erkenntniß von der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit dieser Ideen ist die docta ignorantia. Es ist nur eine unvollkommene symbolische Erkenntniß von dem Maximum möglich. Die Mathematik gibt das Symbol dazu her. Allein diesen Gedanken konnte dieser

Denker

Denker nicht festhalten, indem er doch eine Erkenntniß von Gott, seinem Verhältniß zu sich selbst und der Welt zu geben vermeinte, wozu er die mathematische Construction brauchte und doch wiederum wegen der Unzulänglichkeit der Idee die vollkommene Abstraction von allen mathematischen Begriffen forderte, um zur Erkenntniß dieses Wesens zu gelangen, wobei nichts übrig blieb, als der Begriff eines leeren logischen Objects[62 b]).

Das Maximum ist absolut nothwendig, einig, und der ewige Grund der Welt. Es gehet zuerst in die Dreieinigkeit über. Das Maximum als das absolute Eins ist Gott. Diese Einheit wiederholt sich selbst und erzeugt die Gleichheit mit sich selbst (den göttlichen Sohn); die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit, welche auch als ein Ausgang aus beiden gedacht werden kann, macht die dritte Person in der Gottheit, den heiligen Geist[63]). Die Welt ist das zusammengezogene oder endlichgewordene Maximum. Die Mannigfaltigkeit der Dinge entsteht durch die verschiedenen Arten und Grade der Zusammenziehung des Maximums. — Das Maximum ist die einfachste und abstrakteste (absolute) Intelligenz, in welcher alle Gegensätze aufgehoben sind, Alles Einheit und die Einheit Alles ist, zu welcher man durch die Abstraction von allen Vorstellungen des Sinnes, der Einbildungskraft und der Vernunft, selbst der mathematischen Begriffe ge-

62 b) *Nic. Cusanus de docta ignorantia.* l. I. c. 1 — 3.

63) *Nic. Cusan.* ib. c. 4—8. l. II. c. 6. Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis aequalitate. — Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio; ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio.

gelange. (Man müsse, sagte er in seiner derben Sprache, alle diese Vorstellungen evomere). Daß die Einheit Gottes zugleich eine Dreiheit sey, siehet man aus dem menschlichen Verstande, wo das Denkende, das Denkbare und das Denken ebenfalls eins ist. Die Trinität des Maximums drückt sich auch in der Welt als dem zusammengezogenen Maximum aus durch die Möglichkeit oder die Urmaterie, die Form und die Weltseele oder den Weltgeist, der allen Dingen so wie dem Ganzen beiwohnet. Der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins[64]). Der Mensch nimmt in der Welt die mittlere Stufe ein, wo-

64) *Nic. Cusan.* ib. l. c. 10. Oportet philosophiam ad trinitatis notitiam ascendere volentem, circulos et sphaeras evomuisse. Ostensum est in prioribus unicum simplicissimum maximum; et quod ipsum tale non sit nec perfectissima figura corporalis, ut est sphaera, aut superficialis, ut est circulus, aut rectilinealis, ut est triangulus, aut simplicis rectitudinis, ut est linea. Sed ipsum super omnia illa est. Itaque illa, quae aut per sensum, aut imaginationem, aut rationem cum naturalibus appendiciis attingantur, necessario evomere oportet, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum; ubi linea sit triangulus, circulus et sphaera; ubi unitas sit trinitas et e converso; ubi accidens sit substantia; ubi corpus sit spiritus, motus sit quies et cetera huiusmodi. Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur, unum, et ipsum unum omnia et per consequens quodlibet in ipso omnia. Et non recte evomuisti sphaeram, circulum et huiusmodi, si non intelligis ipsam unitatem maximam necessario esse trinam. Maxima enim nequaquam recte intelligi poterit, si non intelligatur trina. Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse, quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere, maximum esse maxime intelligens, et non adiicias, ipsum etiam esse maxime intelligibile et maxime intelligere; non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. l. II. c. 7—10.

wodurch die leblose, organische und thierische Welt mit der Welt der Engel und der Gottheit vereinet wird. Darin fand er eine Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung der Gottheit. Die Gottheit wollte ihr Werk, den Inbegriff der Creaturen zur Vollkommenheit erheben, welches nur dadurch geschehen konnte, daß sie selbst Creatur wurde. Sie wählte dazu die Menschheit, weil diese die mittlere Stufe in der Reihe der Wesen einnimmt, und dadurch das Band des Zusammenhangs aller Wesen zum Ganzen ist. Die Gottheit, die allgegenwärtig in Allem ist, nahm also die concrete Menschheit an, welches sie ohne Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen thun konnte, da der Schöpfer und das Geschöpf absolut betrachtet Eins sind [65]). Nicolaus Cusanus selbst oder einer seiner Schüler schrieb eine Apologie dieser Abhandlung, welche von Venchus in einer Schrift unter dem Titel: ignota literatura, war angegriffen worden.

Die Ansicht, welche Nikolaus Cusanus von dem menschlichen Erkennen hatte, sprach er in einer andern Schrift aus, welche den Titel führt: de conjecturis. Diese dienet auch zugleich zur deutlicheren Einsicht in sein metaphysisches System; anstatt aber, daß, wie man natürlicher Weise annehmen mußte, das System der Metaphysik sich auf die Theorie des Erkennens gründet, richtet sich vielmehr die Theorie des Erkennens nach seinem metaphysischen Systeme, und daher kommt es, daß das Letzte weiter sich erstreckt, als die Theorie es verstattet. — Der menschliche Geist nimmt, als das höchste Ebenbild der Gottheit, Theil an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur. So wie aus der unendlichen göttlichen Vernunft die reale Welt hervorgehet, so entspringt aus der menschlichen Vernunft die ideale Welt in Vorstellungen, welche die

65) *Nic. Cusanus* ibid. l. III. c. 2.

die absolute Wahrheit nicht erreichen (praecisio veritatis inattingibilis) und daher nur sich ihr nähern, nur Conjecturen sind. Die menschliche Vernunft ist die Form der idealen (conjecturalis), die göttliche der realen Welt. So wie das höchste dreieinige Princip der Grund aller Vielheit, Unähnlichkeit und Trennung ist, so daß aus der absoluten Einheit die Vielheit, aus der absoluten Aehnlichkeit die Unähnlichkeit, aus der absoluten Verbindung die Trennung hervorgehen, so ist auch die menschliche Vernunft das dreieinige Prinzip ihres Vernunftsystems, und das einzige Maß der Vielheit, Größe und Zusammensetzung, so daß, wenn es aufgehoben würde, nichts von diesen mehr vorhanden seyn würde. Die Einheit der Vernunft befaßt in sich alle Vielheit; ihre Aehnlichkeit alle Größe, ihre Verbindung alle Zusammensetzung, und sie ist das Princip, durch welches das Unterscheiden, die Proportion und Zusammensetzung möglich ist. Das natürliche Princip dieses Systems ist die Zahl, gleichsam die entwickelte Vernunft. Daher zählen auch die vernunftlosen Thiere nicht [66]).

Man

66) *Nic. Cusanus de conjecturis* l. 1. c. 3. 4. Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione prodire oportet. Dum enim humana mens, alta Dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudinem rationalia exerit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit, uti realis divina. — Ut autem mentem coniecturarum principium recipias, advertas oportet, quo modo ut primum omnium rerum atque nostrae mentis *principium unitrinum* ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, ab aequalitate inaequalitas et a connexione divisio effluut; ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, *se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae*: *sola enim ratio multitudinis*

Man siehet, daß die Philosophie des Nichtwissens (docta ignorantia oder scientia ignorantiae) welche er auch sonst und besonders in der Schrift de sapientia der herrschenden Schulweisheit entgegensetzt, nichts anders ist, als ein philosophisches Zahlensystem, welches in die Mystik führet, und nur als das Resultat von der Wissenschaft des Absoluten auftritt. Cusanus besaß nicht die Gabe, dieses System mit Deutlichkeit zu entwickeln, welches auch die Natur desselben nicht wohl zuließ. Unter den mystischen Vorstellungen und den Spielen des vernünftelnden Witzes treten doch helle Blicke über die Bedingungen der menschlichen Erkenntniß hervor, besonders verdient die Ansicht von dem Princip der Zahlen, ungeachtet seiner Einseitigkeit, Aufmerksamkeit.

Weit mehr Einfluß zur Verbreitung des Platonismus hatte der Arzt Marsilius Ficinus in Florenz. In dieser Stadt herrschte damals der größte Enthusiasmus für Plato. Georgius Gemistus Pletho hatte die Philosophie dieses Griechen daselbst, als er dem Concilium beiwohnte, bekannt gemacht, und das Haupt der mediceischen

*dinis, magnitudinis ac compositionis mensura est, ita ut, ipsa sublata, nihil horum subsistat.* — Quapropter unitas mentis omnem in se complicat multitudinem, eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et connexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine ut in primo exemplari magnitudines et perfectiones integritatum, et varias et inaequales veratur; deinde ex utrisque ad compositionem progreditur. Est igitur mens nostra *distinctivum*, *proportionativum*, atque *compositivum principium.* — Rationalis fabricae *naturale quoddam pullulans* principium *numerus* est. Mente enim carentes, ut bruta, non numerant. Nec est aliud numerus, quam *ratio explicata.*

schen Familie, den ältern Cosmus, mit dem lebhaftesten Interesse dafür eingenommen, welches in dieser Familie vom Vater zum Sohne forterbte. Cosmus kam auf den Gedanken, eine Platonische Akademie zu stiften, um alle Freunde und Kenner der Platonischen Philosophie zur weiteren Ausbreitung und Aufklärung zu vereinigen. Zu diesem Zwecke bediente er sich vorzüglich des Ficinus. Er war der Sohn seines Leibarztes, den er außerordentlich hoch schätzte, und im J. 1433 geboren. Da er in ihm viele Talente verspürte, so ließ er ihm eine sorgfältige Erziehung geben, sorgte dafür, daß er die Werke des Plato, Plotin, Proklus und mehrerer Platoniker in der Ursprache studiren konnte, und bestimmte ihn zur lateinischen Uebersetzung derselben. Ficin unterzog sich diesem Geschäfte mit desto größerem Eifer, je höher er die Philosophie des Plato schätzte, und in der Wiedererweckung derselben aus der Vergessenheit eine wohlthätige Veranstaltung der Vorsehung zur Befestigung der Religion erkannte [67]). Welches Verdienst er sich durch seine im Ganzen wohlgerathene, correcte, fließende und doch größtentheils treue Uebersetzung des Plato und Plotin und durch seinen Commentar über den letzten erwarb, ist bekannt. Sie waren die vorzügliche Quelle, aus welcher die Kenntniß der Platonischen Philosophie geschöpft wurde, und er trug durch dieselbe sehr viel bei zur Ausbreitung des Enthusiasmus für sie, von welchem er ganz erfüllt war. Freilich war es nicht die reine Platonische Philosophie, wie sie aus den Schriften des geistreichen Plato geschöpft wird, sondern ein Gemisch dieser mit den spätern Schwärmereien der Alexandriner, welche ihn so sehr begeisterte. Die Begeisterung, welche Plato und Plotin für die Philosophie und überhaupt für die Ideen des Wahren, Schönen und Guten hatten, ihre Uebereinstimmung in dem Zwecke und Gegenstande des Phi-

67) Ficinus Vorrede zu seiner Uebersetzung des Plotin.

Philosophirens, die Verehrung des Plotin gegen den Plato, und der Anschein, daß Plotin nur Platos Philosopheme aufzuklären strebe, machte, daß er den Unterschied in den Ansichten, Grundsätzen und Folgerungen, mit einem Worte in dem Geiste der Philosophie beider Männer nicht wahrnahm, und selbst die geistlosen Schwärmereien und abergläubischen Vorstellungen der spätern Neuplatoniker immer für einen wesentlichen Theil von Platos Philosophie nahm. In der religiösen Richtung seines Geistes waren ihm alle Schwärmereien der Nachfolger des Plotin willkommen und er glaubte in denselben Aufschlüsse über die Gottheit und das Verhältniß der Welt zu finden, welche den Offenbarungen des Christenthums an die Seite gesetzt werden könnten [68]). Ficin lernte auch die untergeschobenen Schriften des Hermes Trismegistus kennen und übersetzte den Poemander, dessen griechische Handschrift er von einem Mönch aus Macedonien erhielt. Da Kritik seine Sache nicht war, so nahm er diese Schrift als ehrwürdige Denkmale der ältesten Weisheit mit der größten Verehrung auf, welche noch dadurch vermehret wurde, daß er merkwürdige Weissagungen von dem Falle des Heidenthumes, der Stiftung des Christenthumes, und die Lehren desselben von dem Weltgericht und der Auferstehung der Todten darin zu finden glaubte. Denn dieser Aegyptier, der

68) Man darf nur die Dedication seiner Uebersetzung des Jamblich an den Cardinal Johannes von Medices lesen, um sich von der tiefen Verehrung gegen diesen schwärmerischen Philosophen, den er den Göttlichen und den großen Priester nennt, zu überzeugen. Tu igitur heißt es unter andern salutatorem tantum laetus excipe atque post salutationem primam, post lectam epistolam, quid divinus ille loquatur, si placet, attentius audi; promisit enim, ut sua tuaque persona pariter digna diceret, se tibi brevibus, quid Aegyptii et Assyrii sacerdotes de religione rebusque divinis senserint, expressurum. Man vergleiche auch den 12. Brief des ersten Buchs.

der bei den Aegyptern Theut genannt, als eine Gottheit verehrt wurde und gleich groß als Priester, König und Philosoph war, ist ihm der erste Vater der Theologie, da er seinen Geist von mathematischen und physischen Speculationen zuerst auf die Betrachtung Gottes, der Dämonen und der Seele richtete. Ihm folgte Orpheus, diesem Aglaophemus, diesem Pythagoras, diesem Philolaus, bis endlich Plato das System der Theologie vollendete [69]). Ficin nahm also einen Zusammenhang an zwischen Platos Philosophie und der Theologie des Hermes, Orpheus, Pythagoras, und eben so zwischen den Träumereien der Neuplatoniker, worin ihm freilich schon diese Neuplatoniker, nachdem sie an die Stelle der Selbsterkenntniß der Vernunft, worauf Plato drang, eine Belehrung und Erleuchtung von Außen gesetzt hatten, vorangegangen waren.

Aus diesen Quellen schöpfte Ficin die Bestandtheile der Platonischen Theologie, welche er auch unter dem Titel von der Unsterblichkeit der Seele in achtzehn Büchern herausgab [70]). Er hatte zunächst die Absicht, die Unsterblichkeit der Seele, welche zu seiner Zeit von den meisten Aristotelikern, sowohl denen, welche nach dem Alexander, als denen, welche nach dem Averroes die Aristotelische Philosophie erklärten, entweder gerade zu bestritten, oder doch in Zweifel gelassen wurde, durch philosophische Gründe überzeugend darzustellen, welche er aus der Platoni-

69) *Ficini Jamblichus* etc. Lugduni 1552. p. 363. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta.

70) Theologia Platonica. De immortalitate animorum ac aeterna felicitate l. XVIII. in dem ersten Bande seiner Werke. Paris 1641. fol.

tonischen Philosophie entlehnte. Indem er aber nach derselben die vernünftige Seele als Glied der großen Kette betrachtet, welche alle Wesen nach verschiedenen Graden der Neben- und Unterordnung verbindet und zusammenhält, von der die Gottheit das oberste Glied ist, indem sie das ganze System der Dinge geordnet hat und erhält, so entwickelt er auch zu gleicher Zeit die Eigenschaften und die Verhältnisse der Gottheit zur gesammten Welt. Daher wurde aus seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele ein System der Theologie nach den Ansichten der Platoniker. Indessen verschmolz Ficin auch zu gleicher Zeit die Haupt-Begriffe der Aristotelischen Philosophie — von welcher er überzeugt war, daß sie im Wesentlichen mit der Platonischen übereinstimme — nehmlich die Begriffe von Materie und Form in diese Platonische Theologie, welche selbst auch nach Vorstellungen der christlichen Lehre, wie man leicht denken kann, modificirt wurde. Die Hauptidee, die darin zu einem philosophischen Mysticismus ausgebildet wird, ist, die menschliche Seele hat ihre Abkunft von Gott, ihre Anlage und Bestimmung ist, wieder mit Gott vereiniget zu werden, wenn sie sich von den Banden der Materie loszureissen vermag. In der vernünftigen Seele ist ein Streben nach Erkenntniß der Wahrheit und dem Besitz des Guten. Beides, Wahrheit und Güte, ist nicht die Vernunft selbst, sondern etwas von ihr verschiedenes und über sie erhabenes. Sie machen mit der Einheit das göttliche Wesen aus. Ohne das Licht dieser göttlichen Weisheit und die Vereinigung mit dem höchsten Gute kann die vernünftige menschliche Seele nie ihre Glückseligkeit erreichen. Sie sehnt sich daher nach Gott, als ihrem wahren Vaterlande. Da nun diese Sehnsucht nicht gestillt werden kann, so lange sie an den irdischen Körper gefesselt ist, so würde der Mensch das unglückseligste Geschöpf seyn, wenn er nicht unsterblich wäre. Die Unsterblichkeit aber

be-

beweist Ficin durch die gewöhnlichen Beweisgründe von der höhern und edlern Natur der vernünftigen Seele, welche das Mittelglied zwischen der Natur und zwischen der Gottheit ausmacht. Um dieses zu beweisen, sucht er das System und die Stufenfolge der Wesen in das Licht zu setzen. Er gehet von der Materie oder der Körperwelt aus, die er als etwas Leidendes und Unthätiges betrachtet. Die scheinbare Thätigkeit derselben rührt nicht von ihrer Masse, sondern von einer, ihnen inwohnenden Kraft her, welche die extensive und intensive Qualität und überhaupt die Form der Körper bewirkt und daher selbst durch Qualität oder Form (efficax qualitas aliqua atque virtus) der Körperwelt erklärt werden kann. Ueber dieser Form, welche mit der Materie gleicher Theilbarkeit unterworfen ist, muß es eine höhere und edlere Form geben, welche ohne körperliche Theilbarkeit gewisser Veränderungen fähig ist. Dieses ist die vernünftige Seele, welche eine bloße und wahre Form ist. Ueber der vernünftigen Seele existiret die geistige englische Natur, welche als eine höhere Form untheilbar und unveränderlich ist. Da aber dem Engel Existenz, Erkenntnißvermögen, Erkenntnißart und eine Mannigfaltigkeit durch Begriffe erkannter Gegenstände zukommt, welches keine unbewegliche Einheit, sondern vielmehr eine unbewegliche Mannigfaltigkeit ist, so muß über ihr noch eine höhere Form, welche absolute Einheit ist, existiren, und diese ist Gott, dessen Wesen in der höchsten Einheit, Wahrheit und Güte besteht. Die vernünftigen Seelen, von denen es drei Arten gibt, nehmlich die Weltseele, die Seelen der zwölf Sphären und die Seelen der thierischen, in den einzelnen Sphären enthaltenen Geschöpfe, besitzen, als die Mittelstufe in dem Systeme der Dinge, als wesentliche Eigenschaft die Unsterblichkeit, weil sie sich selbstständig und im Kreise bewegen, ungeachtet ihrer

Ver-

Veränderungen durch ihre Thätigkeit doch ihrem Wesen nach unveränderlich sind, und daher ewig fortdauern, weil die Urmaterie, welche von den Seelen bewegt und geformt wird, ewig fortdauert, weil sie ungeachtet ihrer Neigung zur Materie nicht an dieselbe gebunden sind, und nicht aus dieser entspringen; weil das Wesen der Seele, so wie jeder Form, insofern man es von dem Seyn (esse) unterscheidet, welches Letztere eines gewissen Orts und einer gewissen Zeit bedarf, von den Schranken der Zeit unabhängig, und daher unsterblich ist, weil sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern bloß Form sind u. s. w. Neben diesen Gründen für die Fortdauer der vernünftigen Seelen überhaupt nach allen ihren Arten, sucht er noch insbesondere die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen zu beweisen, widerlegt daher den Materialismus und die Vorstellungsart des Averroes, daß der Verstand aller Menschen ein einziger ewiger Verstand, und die individuelle Seele jedes Menschen nach der Trennung von dem Tode sterblich sey, sehr umständlich.

Ficin hat in diesem, den Neuplatonikern nachgebildeten Systeme, welches Pantheismus und Theismus mit einander vereint, den Hauptzweck seines Strebens, philosophische Gewißheit, offenbar verfehlet, weil die Ansicht von der Welt nach Ideen kein Wissen, sondern nur ein Glauben gestattet. Er schadete überdem seiner Absicht dadurch, daß er jene Ideen nicht rein ausbildete, sondern mit mehrern überspannten Vorstellungen, Einbildungen und Chimären verunstaltete. Er war überhaupt von einer gesunden und geläuterten Naturlehre noch weit entfernt und dem Aberglauben sehr ergeben. Dazu gehört die Vorstellung von der Welt als einem lebenden Ganzen, von den Engeln, welche die Sphären bewegen, von einem Geiste, welcher zwischen der Weltseele und ihrem Körper sich befinde, und von gleicher Natur mit dem Aether sey,

durch

durch welchen die göttliche Seele dem gröbern Körper Kraft, Leben, Gesundheit gebe. Wer gesund seyn wolle, müsse sich diesen Geist geneigt machen. Wenn man sich, wie Apollonius von Tyana dieses Geistes theilhaftig machen könne, so würde man auf ein sehr langes Leben rechnen können [71]). Dahin gehört auch sein astrologischer Aberglaube, von welchem er jedoch in seinem spätern Alter von Johannes Picus und Politian befreit wurde [72]). Mit dem Michael Mercatus hatte er die Verabredung getroffen, daß, wer von ihnen zuerst sterben würde, den andern von dem Zustande der Seelen nach dem Tode, worüber sie oft disputirt hatten, benachrichtigen sollte. Nach der Aussage eines Enkels des Mercatus erfüllte auch Ficin wirklich sein Versprechen, wie Baronius erzählt [73]).

Ficin, der übrigens als echter Weiser lebte, in Florenz auch Vorlesungen über die Philosophie hielt, und in seinem 66. Lebensjahre 1499 starb, bildete mehrere Männer, und flößte ihnen Enthusiasmus, besonders für die Platonische Philosophie ein. Unter diesen waren Benedictus Accoltus Aretinus, Johannes Cavalcantes, Antonius Calderinus, Michael Mercatus, besonders aber Franciscus Cataneus Jaccetius oder Daccetius, geboren zu Florenz 1466, der nach Ficin die Platonische Philosophie in Florenz lehrte; auch mehrere Deutsche, wie Joh. Reuchlin, Joh. Strähler und andere, die der Ruf des Ficin

71) *Ficinus* de vita coelitus conservanda.

72) *Ficini* Epistolae l. IV. et XII. p. 113. u. 238. der Florentiner Ausgabe von 1494.

73) *Baronius* Annal. eccles. ad ann. 411. n. 69. *Bayle* v. Bonfadius. T. I. p. 602.

ein und des Picus nach Florenz gezogen hatte. Alle schätzten Ficin sehr hoch, und liebten ihn als einen Vater.

Gleichen Enthusiasmus für die Platonische Philosophie hatte Johannes Picus, Graf von Mirandula und Concordia, ein Mann, der wegen seiner ausgebreiteten Sprachkunde, Kenntnisse und seines herrlichen Kopfes als ein Phönix seiner Zeit angestaunt wurde. Er war 1463 geboren. Nach einer sorgfältigen Ausbildung seiner Fähigkeiten studirte er in dem vierzehnten Jahre zu Bologna zuerst das kanonische Recht, welches aber seinem lebhaften Geiste keine Befriedigung gewährte. Die Philosophie oder die Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge erhielt für ihn einen größern Reiz. Um zu ihrer Kenntniß zu gelangen, machte er eine Reise durch Italien und Frankreich, benutzte den Umgang und Unterricht der gelehrtesten Männer. Die Aristotelisch-scholastische Philosophie war natürlich diejenige Form der Philosophie, welche ihm bekannt wurde und sie gefiel ihm nicht. Die Bekanntschaft mit den Mediceern und Ficin in Florenz flößte ihm die Liebe zur Platonischen Philosophie ein, welche auch seinem lebhaften, poetischen Geiste mehr zusagen mußte. Durch das eifrige Studium derselben und durch Ficin wurde er in der Ueberzeugung bestärkt, daß Plato und Aristoteles in Ansehung ihres Systems durchaus einig, und nur in Worten verschieden seyen, und daß man nur in der Vereinigung beider Systeme den höhern Sinn beider Philosophen fassen könne. Daher arbeitete er sein ganzes Leben hindurch an einem Werke, de concordia Platonis et Aristotelis, das aber unvollendet geblieben und nicht gedruckt erschienen ist [74]).

Picus

74) *Ficini* Praefatio interpret. Plotini. *Joh. Pici* Epist. ad Ficinum (Operum T. I. p. 253. Sed quoniam et tua semper et doctissimorum hominum sententia fuit, qui Aca-

Picus besaß einen sehr lebhaften Geist, eine rege und feurige Einbildungskraft, Witz und Scharfsinn. Er faßte sehr schnell auf, eignete sich fremde Erkenntnisse an, übersah leicht die Beziehungen der Begriffe; aber ein originaler Forschungsgeist, ein tiefes Eindringen in die Natur des menschlichen Geistes und eine scharfe Beurtheilung nach Principien fand sich bei ihm nicht. Daher nahm er durch seine ausgebreitete Lectüre zu schnell und ohne Kritik die Ansicht der Alten an, daß Pythagoras und Plato von den Aegyptiern alle Weisheit, wodurch sie so berühmt geworden, empfangen haben. Sein wahrhaft religiöser Sinn und seine feste Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung der Schriften des alten Testaments, besonders des Mosaischen Gesetzes, führte ihn auf Mosis Schriften, als die allgemeine, ursprüngliche und letzte Quelle aller philosophischen Erkenntniß, aller Weisheit und Künste, und er hielt sich fest überzeugt, worin die meisten Theologen einstimmig dachten, daß die Weisen aller Völker, besonders auch die Griechen und vorzüglich Pythagoras und Plato, alle ihre eigenthümlichen Lehren mittelbar daraus erhalten haben [75]). Allein diese Lehre göttlicher Weisheit war un-



demica Peripatericis miſceret, cum utramque ſectam et rectius habiturum et locupletius, aggrediendam mihi hanc provinciam exiſtimavi, ut iam pro mei viribus ingenii, pro mea, quanta maxima poteſt, aſſiduitate et diligentia Platonem cum Ariſtotele et viciſſim alternis ſtudiis Ariſtotelem cum Platone conferrem. *Ficini* Epiſtola ad Germanum de Ganae ib. p. 275.

75) *Joh. Pici Heptaplus.* Opera I. p. 1. 40. Firma eſt ſententia omnium veterum, quam ut indubiam uno ore confirmant, omnium artium, omnis ſapientiae et divinae et humanae integram cognitionem in quinque libris Moſaicae legis includi, diſſimulatam autem et occultatam in litteris ipſis, quibus dictiones legis contextae ſunt. Nehmlich durch die Aegyptier und Chaldäer. Er kam aber in ſeinem reiferen Alter von dieſem jugendlichen Vorurtheile zum Theil zurück. de Aſtrologia l. XII. c. 2.

ter der Hülle des Wortsinns verborgen, und bedurfte einer fremden Anleitung, jenen verborgenen Sinn zu entziffern und besonders auch eine gründliche Kenntniß der hebräischen Sprache. Picus erlernte dieselbe mit unbeschreiblichem Eifer in dem Zeitraume eines Monats und verband um so lieber damit auch das Studium der chaldäischen und arabischen Sprache, da ihm gerade zu der Zeit einige in diesen Sprachen abgefaßte Schriften voll geheimer Weisheit angeboten wurden, in welchen er die echte Weisheit des Zoroaster, die in den chaldäischen Orakeln nur zerstückelt worden, zu finden glaubte [76]). Mit großen Kosten verschaffte er sich auch Cabbalistische Schriften, und überzeugte sich ebenfalls, daß in diesen die eigentliche göttliche Weisheit, die in Mosaischen Gesetzen verschleiert worden, der Aufschluß aller verborgenen Weisheit, die Quelle aller Erkenntniß und die stärksten Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion und insbesondere derjenigen Lehrsätze zu finden seyen, welche bisher den Theologen die größten Schwierigkeiten und die meisten Streitigkeiten verursacht haben. Die Wahrheit des Christenthums beruhe auf den Wundern, welche Christus verrichtet. Kann man aus der Vernunft beweisen, daß sie durch keine Naturkräfte bewirkt werden konnten, so müsse man Christus für ein göttliches Wesen und seine Lehre für göttlich halten. Diesen Beweis könne man aber nicht aus einer Wissenschaft, die nicht unmittelbar auf Offenbarung sich gründe, sondern nur aus der natürlichen Magie und Cabbala schöpfen, welche die Wirkungsart und Verhältnisse aller Naturkräfte enthülle. Man finde ferner in der Cabbala das Geheimniß der Trinität, der Menschwerdung Christi, die Lehre von dem Falle der Engel, von der Erbsünde, von der Erlösung, von dem himmlischen Jerusalem, von dem Fegfeuer u. s. w. und was die Philosophie betrifft, so stimme die Cabbala mit dem, was Pythagoras und Plato gelehrt, so innig zusam-

76) *Joh. Pici* Epistola ad Ficinum. Op. T. I. p. 249.

ſammen, daß man beide Philoſophen ſelbſt zu hören glaube [77]).

Nachdem Picus auf dieſe Weiſe mit unbeſchreiblichem Fleiße aus einer Menge von Schriften, die wenigen zugänglich waren, eine große Maſſe von Kenntniſſen in ſich vereinigt hatte, und durch Hülfe der Neuplatoniſchen Philoſophie, der Cabbala und der allegoriſchen Auslegungskunſt, wie er glaubte, in die tiefſten Geheimniſſe der Natur und ſelbſt der Gottheit eingedrungen war, trieb ihn Ruhmſucht, die ihn beherrſchte, zu einem Schritte, der allerdings ſeinen Namen weit und breit bekannt machen mußte. Er kam im Jahre 1486, als er vierundzwanzig Jahr alt war, nach Rom, ſchlug mit Erlaubniß des Papſts Innocenz VIII. neunhundert Theſes aus allen Theilen der Theologie, Philoſophie, Mathematik, größtentheils aus den von ihm geleſenen Schriften, zum Theil aber auch eigene Gedanken und Reſultate öffentlich zum Disputiren an. Er ſchickte den Anſchlag auf die berühmteſten Univerſitäten, und verſprach den entfernten Gelehrten, die mit ihm disputiren wollten, die Erſtattung der Reiſekoſten. Der Zweck war nach dem Vorgeben des Picus kein anderer, als

77) *Joh. Pici Apologia* T. I. p. 82. Hos ego libros non mediocri impenſa mihi cum comparaſſem, ſumma diligentia, indefeſſis laboribus cum perlegiſſem, vidi in illis (teſtis eſt Deus) religionem non tam Moſaicam, quam Chriſtianam, ibi Trinitatis myſterium, ibi verbi incarnatio, ibi Meſſiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Chriſtum expiatione, de coeleſti Hieruſalem, de caſu daemonum, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum poenis: eadem legi, quae apud Paulum et Dionyſium, apud Hieronymum et Auguſtinum quotidie legimus. In his vero, quae ſpectant ad Philoſophiam, Pythagoram prorſus audias et Platonem, quorum decreta ita ſunt fidei Chriſtianae affinia, ut Auguſtinus noſter immenſas Deo gratias agat, quod ad eius manus pervenerint libri Platonicorum. p. 110. 116. ſeq.

als eine Verstandesübung; der wahre aber versteckte, Stolz und Ruhmsucht, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, Belesenheit und seine Einsichten in allen Ländern Europas auf eine ausgezeichnete Weise kund zu machen. Daher wußte er sich viel damit, daß er wohl der Erste sey, der Sätze aus der Platonischen Philosophie auf das Katheder zu bringen gesucht habe, da diese Ehre bisher allein der Aristotelischen ausschließend vorbehalten gewesen war [78]). Die Disputation fand nicht Statt; mehrere Geistliche erhoben ihr tadelndes Urtheil gegen dieses Unternehmen, in welchem sie nur jugendliche Unbesonnenheit, Kühnheit und Großsprecherei fanden, und zeichneten mehrere Theses als anstößig und ketzerisch aus. Picus vertheidigte sich in seiner Apologie, die er in Frankreich schrieb, männlich, mit Freimüthigkeit und Würde gegen alle Beschuldigungen. Allein seine Gegner konnten die Sprache eines freimüthigen Denkers, der in der Schultheologie seinen Geist nicht ganz hatte umnebeln lassen, nicht ertragen; sie wurden noch erbitterter und bewirkten bei dem Papste ein gänzliches Verbot der Theses. Mittlerweile hielt sich Picus auf einem Landgute bei Florenz, das ihm Lorenz von Medices geschenkt hatte, auf, wurde von diesem gegen seine Feinde geschützt, und war nicht mit Innocenz VIII., aber doch seinem Nachfolger Alexander VI. ausgesöhnt. Er entsagte immer mehr der Welt, wurde ein mystisch-religiöser Schwärmer, betrieb das Studium der Theologie und der Platonischen und Cabbalistischen Philosophie mit großem Eifer. Sein heller Geist konnte indessen nicht ganz von den Chimären derselben gefesselt werden, und er sah wenigstens

78) *Joh. Pici Apologia* T. I. p. 79. Quid erat, cum Peripateticis egisse de naturalibus, nisi et Platonicorum accersebatur Academia, quorum doctrina et de divinis semper inter omnes philosophias (teste Augustino) habita est sanctissima, et a me nunc primum, quod sciam (verbo absit invidia) post multa secula sub disputandi examen est in publicum allata.

ſtens die Täuſchungen des aſtrologiſchen Aberglaubens ein, den er noch am Ende ſeines Lebens in einer treflichen Schrift ſiegreich beſtritt. Er ſtarb 1494.

Johannes Picus hatte einen lebendigen Sinn für das Wahre, Gute und Schöne. Seine lebhafte Phantaſie und der ungeheure Stoff, den er durch Beleſenheit geſammelt hatte, hinderte ihn, ſeine hellere Anſicht von dem Weſen der Philoſophie gehörig auszubilden. Philoſophie war ihm die Wegweiſerin zur Religion und Theologie, ihr Zweck war, die Uneinigkeit des Menſchen mit ſich und der Welt zu heben, und dadurch ihn zu dem Frieden empfänglich zu machen, den allein Gott in der Religion geben kann [79]). Dieſe Anſicht von der practiſchen Tendenz der Philoſophie iſt nicht weſentlich verſchieden von derjenigen ſeiner frühern Jahre, wo er ſo vielen Werth auf die Platoniſche und Cabbaliſtiſche Philoſophie legte, weil er dieſe doch immer auf gewiſſe Weiſe der Theologie unterordnete. So wenig er nun

79) *Joh. Pici de hominis dignitate.* T. I. p. 210. Multiplex profecto in nobis discordia, gravia et inteſtina domi habemus et plus quam civilia bella, quae ſi noluerimus, ſi illam affectaverimus pacem, quae in ſublime ita nos tollat, ut inter excelſos domini ſtatuamur, ſola in nobis compescet prorſus et ſedabit philoſophia. Moralis primum, ſi noſter homo ab hoſtibus inducias tantum quaeſierit, multiplicis bruti effrenes excurſiones et leonis iurgia, iras animosque contundet. — Sedabit dialectica rationis turbas inter orationum pugnantias et ſyllogismi captiones anxie tumultuantis. Sedabit naturalis philoſophia opinionis lites et diſſidia, quae inquietam hinc inde aninam vexant, diſtrahunt et lacerant; ſed ita ſedabit, ut meminiſſe nos iubeat, eſſe naturam iuxta Heraclitum ex bello genitam, ob id ab Homero contentionem vocitatam. Idcirco in ea veram quietem et ſolidam pacem ſe nobis praeſtare non poſſe, eſſe hoc dominae ſuae, id eſt ſanctiſſimae theologiae munus et privilegium.

nun auch diese Ansicht mit aller Freyheit des Geistes wissenschaftlich entwickelte, weil ihn seine Schwärmerei und seine Vorliebe für die Platonische und Cabbalistische Philosophie zu früh aus sich herausführte, und ihn nicht in der Tiefe des menschlichen Geistes die Principe aller Erkenntniß und Weisheit erforschen ließ, so hatte er sich doch einige richtige Maximen für sein Philosophiren gebildet, die ihn unter andern subjectiven und objectiven Verhältnissen weiter hätten führen können und müssen. Er erkannte die Würde der Philosophie, die sich durch sich selbst belohnt, das Selbstdenken und Forschen für die erste Bedingung des Philosophirens, die Unabhängigkeit der Ueberzeugung von der Willkür, und vertheidigte deshalb die Freiheit des Denkens, doch innerhalb gewisser Schranken, welche die Fundamentalsätze des kirchlichen Glaubens setzten [80]). Auch enthalten seine Schriften, besonders auch seine Theses einen reichen Vorrath von Aufgaben, Ansichten zur weitern Erforschung und Anregung des Denkens. Hauptsächlich aber hat Picus auf sein Zeitalter gewirkt, theils durch die Empfehlung der Platonischen und Cabbalistischen Philosophie und die Behauptung der Einheit derselben sowohl, als ihrer Uebereinstimmung mit dem christlichen Glauben, und ihrer Nothwendigkeit zum Beweise der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, theils durch seine Ueberzeugung, daß in den Mosaischen Schriften die Summe aller höhern Erkenntniß gefunden werde, durch den darauf gebauten Versuch einer mosaischen Philosophie und endlich durch seine Bestreitung des astrologischen Aberglaubens. Durch das Letzte wirkte er, obgleich nur negativ zur Entfernung eines Hindernisses des aufgeklärten Denkens, dennoch am wohlthätigsten. Die Astrologie hörte zwar nicht auf, noch nach ihm von vielen als eine reale Wissenschaft geachtet zu werden, aber meh-

80) Man sehe seine Apologie und seine Rede de hominis dignitate. p. 212.

mehrere Denker, wie z. B. Ficin, dem er sein Werk handschriftlich mitgetheilt hatte, wurden von dem Wahne befreit und es war doch der Grund zu einer festen Ueberzeugung gelegt, auf dem alle folgende helle Köpfe fortbauten, um das Hirngespinst vollends zu zernichten. Es war eine Arbeit seines spätern Alters, in welchem sich eine schärfere und reifere Beurtheilung offenbaret, und die Macht der Phantasie den höhern Regeln des Denkens sich besser füget. Daher nahm er auch mehrere seiner schwärmerischen Vorstellungen und einige historische Irrthümer, wie z. B. den, daß Pythagoras und Plato von den ägyptischen Priestern die göttliche, dem Moses offenbarte Weisheit empfangen hätten, zurück. Er widerlegte die Astrologie als eingebildete Wissenschaft durch sie selbst, indem er alle Gründe, welche für ihre Wahrheit angeführt zu werden pflegten, vorzüglich den, daß die irdischen Dinge und ihre Veränderungen von den Bewegungen der Himmelskörper, so wie die moralische und geistige Beschaffenheit des Menschen von seiner körperlichen Beschaffenheit abhängen, daß die geheimnißvollen Kräfte der sublunarischen Dinge, die nach ihren Grundeigenschaften nicht erklärt werden können, die wundervolle Verschiedenheit in den Anlagen, Eigenschaften, und der unerklärliche Gang der Schicksale der Individuen einer Gattung nirgends anders als aus den geheimnißvollen Kräften und der Einwirkung der Himmelskörper erklärt werden können, entkräftete und zeigte, daß die Schlüsse, worauf sie beruhen, nicht gültig sind, daß sie Kräfte erdichten und aus ihnen nicht erklären können, was sie daraus zu erklären suchten, daß die Astrologen daher in den Regeln und ihrer Anwendung so uneinig sind, und daß es Ursachen der Weltbegebenheiten gibt, wie Vorsehung und Freiheit des Menschen, welche von den Gestirnen unabhängig sind. Wir sagen hier nichts von einer Schrift des Picus, worin er eine Streitigkeit des Politian und des Lorenz von Medicis zu entscheiden suchte, ob nehmlich die

Be-

Begriffe Ding (ens) und Eins (unum) identisch oder verschieden seyen, und ob man richtig sage: Gott sey ein Ding, oder: Er sey eins, aber kein Ding, sondern über alles Wesen und Seyn erhaben. Denn obgleich sie einen Gegenstand betrifft, der auch von den Scholastikern ventilirt worden war, und Picus den Streitpunct mit vieler Präcision erörtert, und überhaupt eine würdige Vorstellung von Gott ausspricht, daß wir von Gott nur wissen können, daß er ist, aber nicht, was er ist, daß alle Prädicate, die wir Gott beilegen, als Seyn, Denken, doch nur uneigentliche Ausdrücke sind, weil Gott, wie Dionysius der Areopagite sagt, in einem, dem menschlichen Verstande unzugänglichen Dunkel wohnt [81]), so gehet er doch nicht tief in die Natur des Erkenntnißvermögens ein, sondern erläutert mehr die Gedanken der Platoniker und der Aristoteliker, deren Einhelligkeit er in diesem Punkte behauptet. Es entspann sich durch diese Schrift ein gelehrter Streit zwischen Picus und Franziskus Antonius Faventinus in Ferrara, welcher durch den Tod des ersten unterbrochen wurde.

Die

81) *Joh. Pici de ente et uno.* T. I. p. 164. Haec nomina ens, verum, unum, bonum, concretum quid dicunt et quasi participatum. Quare rursus dicimus, Deum super ens, super verum, super unum, super bonum esse, quia scilicet ipsum esse est ipsa veritas, ipsa unitas, ipsa bonitas. Verum adhuc in luce sumus. Deus autem posuit tenebras latibulum suum. Ad Deum ergo nondum perventum est; donec enim quod de Deo dicimus, etiam intelligimus et comprehendimus, in luce versari dicimus, et tanto minora de Deo et loquimur et sentimus, quanto infinita sua divinitate capacitas nostrae intelligentiae minor est. — Hoc unum de Deo postremo dicentes, esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne, quod nos de eo perfectissimum vel loqui possumus vel concipere; tunc super ipsam etiam, quam conceperamus unitatem, bonitatem, veritatem, superque ipsum esse Deum eminentissime collocantes.

Die enthusiastische Vorliebe des Picus für die Platonische Cabbalistische Philosophie ist nicht ohne Beispiel und Einfluß geblieben. Das Interesse für geheime Wissenschaft, wovon man den letzten Grund in der Cabbala als einer göttlichen Offenbarung suchte, welches eine Zeitlang so mächtig auf einen großen Theil der Gelehrten wirkte, schreibt sich zum Theil von ihm her, der zuerst diese Liebe erweckt, und sie in Verbindung mit dem Christenthume gebracht hatte. Auch sein Versuch der Mosaischen Philosophie, den er bald nach seiner Apologie in dem Heptaplus oder Erklärung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte bekannt machte, fand Nachahmung. Dieses Werk ist eine allegorische Auslegung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte aus dem Gesichtspuncte einer höhern, alles Wissenswürdige umfassenden, dem Mose von Gott mitgetheilten Weisheit, welche unter dem gemeinen Wortverstand eingehüllt sey. Sie ist nicht eine Darstellung der Schöpfung der Erde, sondern aller vier Welten (der Körperwelt, der Himmelswelt, der überhimmlischen oder intellectualen, englischen und der sich im Menschen besonders darstellenden Welt). Die Deutung und Beziehung der Worte auf diese vier Welten ist der Gegenstand einer vierfachen allegorischen Auslegungsart, die fünfte muß die Verschiedenheit der vier Welten auffinden, die sechste entdeckt die funfzehn von Aristoteles angegebenen Arten, verwandte Gegenstände zu betrachten, welche Moses so vollständig als der Stagirit vorträgt. Die siebente findet in dem auf die sechs Schöpfungstage folgenden Ruhetage das Symbol der Glückseligkeit aller Creaturen und ihrer Rückkehr zu Gott. Außerdem fand Picus noch in der Schöpfungsgeschichte die Geschichte des Menschengeschlechts, die Geschichte Abrahams, Moses, Christus, der Apostel, das ganze Erlösungswerk.

Der Graf Johann Picus von Mirandula war seiner ganzen Denkungsart nach, nachdem er mehrere überspannte

Vor-

Vorstellungen aus dem unrichtig verstandenen Platonismus und der Cabbala aufgegeben hatte, ein Mystiker edler Art, der mit heiliger Ehrfurcht gegen Gott erfüllt, den Dünkel der Vernunft, das Wesen der Gottheit erforschen zu können, niederschlug, aber ein bescheidenes, gründliches von Vorurtheilen freies Nachforschen, besonders zur Selbsterkenntniß zu gelangen, der Würde des Menschen angemessen hielt, wiewohl er selbst nicht frei von Vorurtheilen mancherlei Art war. Seine Denkart, immer in Eintracht mit dem Christenthume, war ein Damm, beides gegen den übertriebenen Dogmaticismus und den Aberglauben. Sein Neffe der Graf Johann Franz Picus von Mirandula trat aus Bewunderung in die Fußtapfen seines genialen Oheims, ohne seinen Geist zu besitzen. Indem er das Interesse für die Philosophie nicht durch dieselbe Geisteskraft mit seiner religiösen Ueberzeugung vereinigen konnte, neigte er sich mehr zum Supernaturalismus, und die Vorliebe zum Mysticismus bildete sich bei ihm in eine passive Schwärmerei aus, welche die Philosophie als Product der sich selbst überlassenen Vernunft gegen die Offenbarungen des höhern Lichts herabsetzte [82]). Er behauptete, daß die einzige wahre Philosophie die christliche Religion, die einzige Quelle der Erkenntniß der Wahrheit die heilige Schrift sey, zu welcher er aber noch eine andere, das innere Licht setzte. Alles Streben nach Erkenntniß, wenn man es nicht aus jener Quelle schöpfe, gebe eine menschliche Weisheit, welche für die wahre Weisheit nützlich seyn könne, wenn sie nicht aus eitler Wißbegierde, aus

82) *Joh. Franc. Pici examen doctrinae vanitatis gentilium.* l. IV. c. 2. (T. II. p. 666). Ego vero non conciliare, sed infirmare universam gentium doctrinam tentavi libris superioribus, his autem, qui sequentur, Aristoteleam, ut maius inde studium sacris literis possimus impartiri exemplo veterum Theologorum, ut earum quoque veritas literarum, humana sapientia de summo, quod arripere gestiebat, fastigio iam deturbata magis magisque resplendeat.

Gewinnsucht, aus Ruhmgierde, sondern blos allein zur Ehre Gottes gesucht werde, aber unentbehrlich sey sie doch nicht. Die griechische Philosophie sey, ob sie gleich einige Lichtstrahlen aus der wahren Religion aufgenommen habe, dennoch nur Schein und Eitelkeit. Ihre Pfleger haben nach Wahrheit gestrebt, aber sie nicht gefunden. Dieses beweiset ihr Widerstreit unter einander. Dogmatiker und Skeptiker haben durch ihre Uneinigkeit und durch ihre absichtliche Bestreitung der Wahrheit diese so ungewiß gemacht, daß von ihnen nie ein erwärmender Strahl des Lichts ausgehen kann, der dem menschlichen Geist wohlthätig ist. Licht und Wärme finden wir nur in der heiligen Schrift [83]). Diese Darstellung der Ungewißheit und Verwirrung, in welche die Vernunft durch die Uneinigkeit der Selbstdenker geräth, die Heraushebung der Schwäche der Vernunft, worauf der Skeptiker triumphiret, enthält allerdings viel wahres und treffendes, wenn gleich seine Räsonnements von andern entlehnt sind. Eigenthümlich gehört dem Grafen nur die Bestreitung der Aristotelischen Philosophie, und das Streben, die lange Herrschaft, welche sie über den

83) *Joh. Franc. Pici examen doctr. van. gentil.* Prooem. p. 476. Pauca enim apud gentium philosophos vera dogmata, eaque aliunde, hoc est a sarcis literis, sincerius haberi queunt, ex quarum fontibus illos ipsos potaviſſe philosophos, cum alii, tum nos et alias et ipso quoque operis decursu referemus. Quodsi quandoque mentes eorum divinae veritatis et bonitatis radius illustravit, parum tamen inde luminis minimumque caloris ad nos reflecti potuit, siquidem exiguum et adumbratum lumen reddunt, quae ipsa parum luce participant, minimumque omnino calefaciunt, quae nec ipsa sunt calida, qualia fuere philosophorum ingenia, cum artis colendorum daemonum superstitionibus addicta, gloriaeque propagandae fumo longe tenebrosa, tum proprii amoris gelu in semet ita revoluta atque restricta, ut neutiquam ingentes illas faces divinae bonitatis admiserint, quibus ad eam multis viribus amandam accendi potuissent.

Verstand ausgeübt, zu zerstören, und er verräth dabei immer mehr Belesenheit und historische Kenntniß der Philosopheme, als eigenes philosophisches Talent. Er gehet dabei immer von dem falschen Gesichtspuncte aus, daß die wahre Religion auch schon die echte Philosophie sey, und die Abgötterei (superstitio) des Heidens ist ihm daher auch schon ein zureichendes Kriterium von der Falschheit ihrer Philosophie [84]).

So wie sein Oheim den astrologischen Aberglauben bestritten hatte, so suchte Franz Picus eine andere Art des Aberglaubens, die noch allgemeiner und ausgebreiteter war, nehmlich den Wahn einer übernatürlichen Erkenntniß der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, (praenotio), für welche wir im Deutschen kein Wort haben, zu bestreiten. Er gehet aber nicht so unbefangen dabei zu Werke als sein Oheim: denn er behauptet, daß es eine solche Erkenntniß gebe, aber in mehreren Arten, nach der Verschiedenheit der Quellen und Absichten, von denen einige mit der Religion zusammenstimmen, einige der Abgötterei und dem Aberglauben angehören. Die Quellen und wirkenden Ursachen sind entweder der Mensch selbst, nach seinem Körper und Geiste, oder die sichtbare Welt mit allem, was sie begreift, als Elemente, Pflanzen, Thiere, die unsichtbare Welt, Gott, die guten und bösen Engel. Hiernach theilt er die praenotio ein in die menschliche, natürliche (welches dem Gattungsbegriffe widerspricht) und übernatürliche, göttliche und abgöttische, wahre und falsche. Da er nun behauptet, daß

84) *Joh. Franc. Pici examen doctrinae* etc. Prooemium p. 473. Ideo existimavi, me gratum bonis ingeniis facturum, illam ipsam (vanitatem) si fieri posset, ut eruerem eiusque fibras rationis acie tanquam duro ferro convellerem; quod equidem non difficulter posse fieri arbitror, si universam gentium doctrinam superstitione, incertitudine, falsitate labare hoc ipso opere monstraverimus. Ut enim veritas est religionis, ita superstitionis est vanitas.

daß es wahre echte Erkenntniß der Art gebe, in welcher nehmlich eine göttliche Offenbarung unmittelbar oder mittelbar enthalten ist, aber auch eine falsche und unechte, welche sich für göttliche Offenbarung ausgibt, ohne es zu seyn, welche von bösen Geistern herrühre, so ist er vorzüglich bemüht, die Kennzeichen festzusetzen, an welchen man eine göttliche Offenbarung erkennen, und von der vermeintlichen unterscheiden könne. Diese Kennzeichen sind theils äusserliche, welche sich auf das Leben, Sitten und Charakter, theils innere, welche sich auf den Zustand dessen, der eine göttliche Offenbarung empfängt, auf die Art und Weise, wie sie geschieht, auf ihre Beschaffenheit beziehet, ob sie mit sich übereinstimmig ist, mit der heiligen Schrift zusammenstimmet und zu einem guten Zwecke dienet. Diese Untersuchung war neu und wird mit Scharfsinn ausgeführt. Das Hauptkennzeichen ist indessen doch das innere Licht, welches übernatürliche Belehrung und zu gleicher Zeit die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit gibt, wodurch das Falsche von dem Wahren, das von der Natur und von bösen Geistern gewirkte von dem Göttlichen und Englischen mit höchster Klarheit auf eine ganz unzweifelhafte Art unterschieden wird. Dieses prophetische Licht wird durch verschiedene Benennungen ausgedrückt, als: innere Eingebung, innerer Geschmack, wahrnehmbare Süßigkeit, göttliche Erleuchtung, unsinnlicher Sinn u. dgl.

Die Erkenntniß, welche dieses Licht gibt, ist unabhängig von allen Principien der Demonstration, und übertrifft sie an anschaulicher Klarheit, und sie kann daher auch durch keine Schlüsse angefochten werden, so wie wir wissen, daß wir wachen, ohne alle Schlüsse, und keine Gründe diese Ueberzeugung schwächen können [85]). Man siehet,

Picus

85) *Joh. Franc. Pici de praenotionibus* l. II. l. IX. c. 1, 3. p. 455. Itaque ipla revelatio perpendenda, quam superioribus

Picus ist auf einem guten Wege, den Aberglauben zu befestigen, den er bestreiten wollte, und die Natur mit ihrem an feste Gesetze gebundenen Gang in ein Spiel einer übersinnlichen Willkür zu verwandeln. Göttliche Erkenntniß d. i. diejenige, welche von Gott herkommt, und theils in der heiligen Schrift enthalten ist, theils durch fortwährende Einwirkung Gottes und der Engel gegeben wird, ist ihm, wo nicht die einzige, doch die höchste Wahrheit, und der Maßstab für alles, was sonst noch für wahr gehalten werden kann. Die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Erkenntnisse ist ebenfalls ein besonderes Geschenk der Gottheit. Die Vernunft verhält sich in Ansehung dieser göttlichen Erkenntniß ganz passiv. Die Phantasie und die Vernunft nehmen bloß auf, was ihnen von oben dargestellt wird. Daß durch diese Voraussetzungen die Phantasie

bus libris diximus multis fieri modis posse, per spirituales substantias, in assumptis corporibus apparentes, loquentes, docentes multifariam in somno et vigilia, per voces quoque auribus haustas, formatas quidem ab illis quamquam non apparentibus, ex vocibus item in imaginatione ipsa eorundem spirituum ministerio fabricatis, nullo usu exterioris sensus adhibito; videri etiam posse imagines vel carneis vel imaginariis oculis, ab iisdem spiritibus oblatas et significatrices rerum futurarum; in intellectu demum eventuum notas saepenumero illabi sine adminiculo sensuum, sine ope phantasmatum, quibus omnibus, ut vera cognoscantur, ut a Deo manasse deprehendantur, affulgeret lumen quoddam, quod propheticum dicitur, cuius beneficio clarissime extraque omnem controversiam a falsis vera, a divinis et angelicis et naturalia et superstitiosa dirimantur. Hoc ipsum lumen varia nomina sortitum est, nam et per intimam inspirationem et per internum saporem quendam quandoque exprimitur et per experimentalem aliquando dulcedinem perque divinam illustrationem, interdum per utramque significatur; per sensum quoque minus sensibilem, per absconditum manna nonnunquam patefactum est, per donum discretionis spirituum manifestatum.

taſie, das willkürliche Spiel der Vorſtellungen, den größten Spielraum erhält, iſt einleuchtend. Der Graf Franz Picus überließ ſich demſelben zwar nicht ſelbſt, er beſaß dazu nicht die lebendige und feurige Phantaſie, und er ſetzte demſelben durch die Anerkennung von ſittlichen Wahrheiten und des göttlichen Inhalts der Bibel und des Chriſtenthums einen beſchränkenden Damm entgegen; allein dieſer war meiſtentheils ein zu ſchwacher Widerſtand gegen die Gewalt der Schwärmerei, daß er nur zu oft von dieſer überwältiget wurde.

Dieſe drei Männer, Ficin, Johannes und Franz Picus haben den Grund gelegt zu der neuaufleben-den Schule der Platoniker und auch gewiſſermaßen die verſchiedene Geſtalt derſelben vorgebildet. Keiner von denſelben hatte eine lebendige Anſicht von dem Weſen des reinen Platonismus. Was ſie dafür hielten, war ſchon ein Gemiſch von mannigfaltig verſchiedenen philoſophiſchen Ideen, Anſichten, Dichtungen und Träumen, welche die Platoniker nach Chriſtus, Heiden, Juden und Chriſten nach der Verſchiedenheit ihrer Individualität in den Platonismus hineingetragen oder aus demſelben entwickelt, oder auch unabhängig von demſelben als Erkenntniß des Ueberſinnlichen aufgeſtellt hatten. Indeſſen entſtand doch eine Verſchiedenheit in der Geſtalt dieſer ſynkretiſtiſchen Philoſophie, je nachdem man von den verſchiedenen Quellen mehr die eine als die andere allein oder in Verbindung mit andern zur Kenntniß, Darſtellung und Empfehlung derſelben benutzte. Ficin hatte hauptſächlich die Schriften des Plato, Plotin und deſſen Schule ſtudirt. Johannes Picus verband damit die Schriften der Orientaler, beſonders der Cabbala. Franz Picus verließ dieſe Quellen der ſchriftlichen Mittheilung und hielt ſich mehr an die unmittelbare göttliche Offenbarung, ſowohl an die allgemeine, die in der Bibel für ewige Zeiten niedergelegt worden,

als an die besondere, welche, wie er glaubt, noch fortdauernd Einzelnen zu Theil wird. Diese dreifache Gestalt finden wir auch in der ganzen Schule der neuen schwärmerischen Philosophie, welche das Uebersinnliche und Absolute zu ergründen sich zum Ziel ihres Strebens gemacht hatte. Einige folgten mehr dem Gange des griechischen Neuplatonismus, wie Patricius, Cudworth und Andere der Cabbala, wie Franz Merkurius Helmont. Andere hielten sich mehr an eigene Offenbarungen, wie Böhme, Pordadge, und noch Andere verbanden die Schwärmereien aus diesen verschiedenen Quellen miteinander, wie Agrippa. Einige beschränkten sich darauf, diese Schwärmereien aus den geöffneten Quellen hervorzuziehen, ohne Eigenthümliches hinzuzufügen. Andere wurden zu neuen Combinationen und Dichtungen dadurch veranlaßt. Die Form, in welcher sie das Alte und Neue darstellen, ist bald ein bloßes Aggregat, ein bloßes Product der Phantasie, ohne Mitwirkung des ordnenden Verstandes, bald eine regelmäßigere Verbindung zu einem Ganzen nach gewissen leitenden Ideen und Begriffen. Ein System der Art finden wir bei Agrippa, Patricius, Heinrich Moore. Es waren größtentheils Theologen und Aerzte, welche ein lebendiges Interesse an dieser Schwärmerei fanden. Doch war die Zahl der erstern immer klein, weil die Aristotelische Philosophie einmal eine innige Verbindung mit den theologischen Erkenntnissen eingegangen und die Grundlage des Systems geworden war. Jene phantasiereiche Philosophie schien aber nicht nur dem Glaubenssysteme in einigen wesentlichen Puncten zu widersprechen, sondern auch nicht mit der kalten Verstandesphilosophie des Aristoteles vereinbar zu seyn. Daher hatte auch selbst Ficin einige Sätze der Platonischen Philosophie z. B. von der Stufenfolge der Wesen, von der Weltseele und den Seelen der zwölf Sphären, der Entscheidung der Kirche überlassen. Noch bedeutender war aber der

Gegen-

Gegensatz in Ansehung des Verhältnisses der Welt zu Gott und der Schöpfung. Die Vereinigung war indessen doch nicht sowohl unmöglich, als vielmehr nur nicht der gewöhnlichen Denkart angemessen. Hatte sich doch auch die Aristotelische Philosophie in manchen Sätzen, die mit dem Christenthume nicht übereinstimmten, eine andere Modification gefallen lassen müssen. Warum sollte dies nicht auch mit der Platonischen geschehen können? Da auch schon in ältern und neuern Zeiten Gelehrte eine bloß scheinbare, mehr in den Worten als in den Principien liegende Verschiedenheit beider philosophischen Systeme behauptet hatten, so mußte eine Verbindung der Platonischen Philosophie mit der christlichen Religion, der sie sich außerdem schon mehr näherte, nicht unmöglich scheinen. Aber die Aristotelische war einmal in dem ausschließenden Besitz und hatte als System mehr Vorzüge. Einige Theologen wurden indessen für die Platonische Philosophie gewonnen, doch erst etwas später, und sie ordneten, wie man auch nicht anders erwarten kann, jene den theologischen Erkenntnissen unter, welche sie durch jene in einen systematischen Zusammenhang zu bringen suchten. Sie nahmen daher, wie Cudworth und Moore, nicht das ganze System auf, sondern benutzten es nur theilweise. Mehr Eingang fand diese Art von Philosophie unter den Aerzten und andern Gelehrten, wenn sie eine üppige Phantasie und einen gewissen Universalblick besaßen, welcher in jenen Zeiten häufiger als in den unsrigen war.

Galens Vorliebe für Plato, das Streben nach einer innigern Durchdringung der Wirksamkeit der Natur, die Dürftigkeit der Aristotelischen Naturwissenschaft, die Verwandlung der Form in lebendige Kräfte, welche die Araber in die Lehre des Peripaticismus gebracht hatten, mußten die großen Verheißungen des Platonismus und der Cabbala in einem günstigen Lichte darstellen. Der Hang

nach geheimen Kenntnissen, welcher sich schon stark verbreitet hatte, und welcher eine Folge von der bisherigen Unwissenheit besonders in der Naturkenntniß war und sich schon so vielfältig in dem blinden Ergreifen aller Art des Aberglaubens, von welchem sich nur wenige Gelehrte rein erhielten, geäußert hatte, war eine neue Stütze des sich ausbreitenden Platonismus und der Cabbala, welche eine Erkenntniß der Naturwirkungen aus den nächsten und entferntesten oder höchsten Principien, Einsicht in systematischer Vollständigkeit ohne das mühsame Verfahren der Beobachtung und Reflexion und eine Ableitung der Natur aus den Thätigkeiten der Geisterwelt zu geben versprachen, das Bekannteste, wie Buchstaben und Zahlen, noch als Symbole und Schlüssel des Verborgenen darstellten, und dadurch der Thätigkeit der Einbildungskraft, dem verähnelnden Witze einen großen Spielraum gaben, ohne sie an die strengern Gesetze und Foderungen des Verstandes und der Urtheilskraft zu binden. Da endlich in diesen Zeiten bei allen Gelehrten noch eine gewisse Ehrfurcht für die Theologie als Ueberrest ihrer ehemaligen Herrschaft geblieben war, so läßt es sich daraus begreifen, daß manche dieser Philosophie anhängende Gelehrte sie besonders dazu anwendeten, das Verborgene und Geheimnißvolle, was in den Mosaischen Schriften, besonders in der Schöpfungsgeschichte geahndet wurde, zu entdecken, und wie dadurch überhaupt eine sogenannte Mosaische Philosophie empor kommen konnte. Denn man setzte voraus, daß Moses, der von Gott inspirirt worden, in der Geschichte der Schöpfung der Welt und in den Gesetzbüchern die geheimste Weisheit müsse niedergelegt haben, zu deren Entdeckung es nur eines Schlüssels bedürfe.

Johann Reuchlin oder Capnio war der erste, der nach dem Grafen Johann Picus eine besondere Vorliebe für die Cabbala gefaßt und das Interesse für die-

selbe

selbe verbreitet hat. Dieser treffliche Gelehrte, dem Teutschland und die gesammte Gelehrsamkeit so viel verdankt, da er das Studium der classischen und orientalischen Literatur verbreitete, den Sturz der Scholastik und der Mönchsherrschaft beförderte, und den Grund zu einer freiern und aufgeklärtern Denkart legte, war 1455 zu Pforzheim geboren, zeichnete sich frühzeitig durch Talent, Fleiß und Geschicklichkeit aus. Zu Paris erhielt er Unterricht in der lateinischen und griechischen Literatur und zu Basel von dem berühmten Johann Wessel in der hebräischen Sprache. Neben seinem Hauptstudium der Rechte behielt er ein lebendiges Interesse für jene bisher in Deutschland fast ganz fremden Studien, und beförderte sie auf alle mögliche Art. Er hatte zwar die scholastische Philosophie studirt, da er aber den Aristoteles in dem Original lesen konnte und wirklich las, indem damals Johann Faber die griechischen Werke des Stagiriten bekannt zu machen und zu erklären anfing, erzeugte sich in ihm Gleichgültigkeit und Abneigung gegen die Scholastik, welche durch seine Reisen, die Verbindung mit den gelehrtesten und gebildetsten Männern seiner Zeit und die Kenntniß der Welt nur noch mehr Ausdehnung und Festigkeit erlangen mußte. So wie er sich daher über die Herstellung der reinen Aristotelischen und Platonischen Philosophie in Frankreich und Italien freute, so erwachte in ihm das Streben, nach seinen Kräften auch mit zur Wiederherstellung der echten griechischen Philosophie beizutragen, und er glaubte diesem Wunsche durch die Aufklärung der Pythagoräischen Philosophie Genüge leisten zu können. Noch kein Gelehrter hatte sich derselben angenommen, ohngeachtet sie als Grund der Platonischen, welche in Italien jetzt so viele Freunde fand, angesehen wurde. Da es aber kein Denkmal derselben gab, wie für die Aristotelische und Platonische, und sie in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt war, so freute sich Reuchlin, als er in der Cabbala den Aufschluß für jene Geheimnisse gefun-

gefunden zu haben glaubte. Weil nach alten Sagen Pythagoras seine Philosophie in dem Morgenlande erhalten hatte, und die Cabbalistischen Schriften, welche eben jetzt die Aufmerksamkeit auf sich zogen, Aehnlichkeit mit Pythagoräischen und Platonischen Behauptungen zu haben schienen, und sehr viel auf geheime Kräfte der Zahlen und Buchstaben rechneten, so gewann es den Anschein, als ob jene Tradition durch die Wirklichkeit bestätiget würde, und Reuchlin suchte durch seine Abhandlungen de verbo mirifico und de arte cabbalistica, die nur die Vorläufer eines ausführlichen Werks seyn sollten, die Welt auf diesen Schlüssel der Pythagoräischen Philosophie aufmerksam zu machen [86]). Dieses war unstreitig eine ganz falsche Ansicht, denn anstatt daß die Pythagoräische und Platonische Philosophie aus der orientalischen entstanden seyn sollte, wie Reuchlin voraussetzte, hat diese vielmehr an der Entstehung der Orientalischen und der Cabbala den bestimmtesten Antheil. Er folgte indessen so wie auch der Graf von Mirandula den unkritischen und unhistorischen Ueberlieferungen der Kirchenväter, und die Achtung gegen göttliche Offenbarung, welche als die Quelle der Cabbala angegeben wurde, nebst seinem Interesse für die hebräische Sprache, deren Kenntniß er nicht ohne Anstrengung und Aufopferungen erworben hatte, deren Studium

86) *Reuchlin* in der Dedication seines Werks *de arte cabbalistica* an den Papst Leo den zehnten. Italiae Marsilius Platonem edidit, Galliis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Implebo numerum et Capnion ego, et Germanis per me renascentem Pythagoram tuo nomine dicatum exhibebo. Id tamen absque Hebraeorum Cabbala fieri non potuit, eo quod Pythagorae philosophia de Chaldaeorum praeceptis initia duxit, quae patrum memoria discedens e magna Graecia rursus in Cabbalistarum volumina incubuit: eruenda igitur inde fuerunt omnia. Quare de arte cabbalistica, quae symbolica philosophia est, scripsi, ut Pythagoreorum dogmata studiosis fierent notiora.

dium er nicht allein für den Theologen, sondern auch für den Philosophen und den Gelehrten überhaupt so wichtig hielt, verhinderte wohl die kritische Beleuchtung jenes Vorurtheils. Die mannigfaltigen Geschäfte, welche Reuchlin zu besorgen hatte, und die verdrüßlichen Streitigkeiten mit den Mönchen mögen wohl die Ursache seyn, daß es Reuchlin an der allgemeinen Empfehlung und Beschreibung der Cabbala bewenden ließ.

Da die Cabbala jetzt in Verbindung mit der Pythagoräisch-Platonischen Philosophie eine bedeutende Rolle zu spielen anfängt, nachdem schon früher einzelne Gelehrte wie Raymundus Lullus ihrer erwähnt hatten, ohne eine bleibende Sensation zu erregen; so ist es nöthig, der Entstehung und Beschaffenheit derselben eine kurze Betrachtung zu weihen.

Die Cabbala ist ein philosophischer Versuch, die Entstehung der Wesen der Welt aus dem Wesen der Gottheit durch Emanation zu erklären, welches den jüdischen Gelehrten auf eine gewisse Weise eigenthümlich ist. Das jüdische Volk unter einer Priesterregierung und als ein theokratischer Staat, im Besitz unmittelbarer göttlicher Offenbarungen, die seine politischen und religiösen Verhältnisse bestimmten, und unter der unmittelbaren Aufsicht und Leitung Gottes, hielt sich für das auserwählte Volk Gottes und war durch seine Verfassung, Sitten und seinen Nationalstolz von andern Völkern abgesondert. Durch seine Schicksale wurde es mehr als einmal zerstreut, und zum Theil in andere Länder gebracht, wo es ungeachtet alles Strebens seine Nationalität zu behalten, doch auch von nicht jüdischen Völkern mehrere Cultur annahm. So wurden die Juden in Aegypten, besonders die Theopeuten, die sich dem beschaulichen Leben gewidmet hatten, mit griechischer Philosophie bekannt, und so sehr sie gegen alles Ausländische

ein-

eingenommen waren, so mußte doch der höhere Grad von Bildung, Cultur und Aufklärung Aufmerksamkeit und Bewunderung erregen. Nach ihrem Nationalsinne konnten sie aber nicht leiden, daß die Griechen in Rücksicht auf Wissenschaft auf einer höhern Stufe standen, sondern sie betrachteten alle Wissenschaft anderer Völker, besonders der darüber bewunderten Griechen, als ihr Eigenthum. Zur Beschönigung des angeblichen Diebstahls, dessen sich die Heiden sollten schuldig gemacht haben, verfälschten Einige nicht allein die Schriften der Letzten, sondern sie suchten auch durch Hülfe einer künstlichen Auslegung, durch Allegorie alles, was sie wollten, aus dem Texte ihrer heiligen Urkunden herauszuklauben. Nachdem Aristobul und besonders Philo, der sich die Philosophie der Griechen, besonders des Plato, nicht ohne Geist angeeignet, und der Religion seiner Landsleute einen philosophischen Charakter zu geben versuchte, mit ihrem Beispiele vorausgegangen waren, folgten ihnen mehrere nach; und so fing eine Art von Religionsphilosophie an, unter den Juden sich zu verbreiten, welche nicht sowohl durch die Kraft des Selbstdenkens philosophische Wahrheit zu erforschen, als vielmehr die Behauptungen anderer Philosophen durch Accommodation sich anzueignen, und den Inhalt der göttlichen Offenbarungen, Gesetze und Weissagungen aufzuklären und zu verdeutlichen strebte. Die Hauptrichtung blieb dabei immer die unmittelbare Beziehung auf das Unendliche: Eingebung, Offenbarung der Gottheit, unmittelbar oder mittelbar; entweder eine feststehende unveränderliche Offenbarung für alle und jede, die an sich vollendet ist, nur durch Auslegung und Enthüllung des in ihr Verborgenen dem menschlichen Geiste noch eine Sphäre von Wirksamkeit in der Ausfindung der Bedeutung des Unbedeutsamen, in den Bildern und Zeichen des Verborgenen, in der Umschaffung des Kleinlichen zu dem Wichtigen verschaffte, oder eine immer sich erneuernde in-

individuelle Offenbarung, die dem Spiel der Phantasie, den Einfällen des Witzes, der Combination des Verstandes, der Anwendung der erworbenen Kenntnisse in mannigfaltigen, oft regellosen Gruppen und abentheuerlichen Gestalten unterworfen war. So entstand eine Mannigfaltigkeit von Systemen, welche alle das Streben der Vernunft, das Uebersinnliche zu erkennen, gemein haben, aber in Ansehung der Form und des Inhalts gar sehr von einander abweichen, weil sie sich nicht unmittelbar an die Vernunft, sondern an Offenbarung wandten, nicht auf die reine, unbefangene und unbestochene Vernunft hörten, sondern fremde Speculationen und eigne Dichtungen für Offenbarungen ausgaben.

Diese Cabbalistische Philosophie, wenn man sie so nennen darf, da sie mehr Dichtung als Resultate des Selbstdenkens enthält, ist in ein großes Dunkel gehüllt, welches theils von der Entstehung, theils von dem Inhalte und der Form, theils von den Quellen derselben herrühret. Die Juden betrachten sie als Offenbarung und verschleiern aus dem Grunde ihre wahre Entstehung; sie legen ihr einen sehr hohen Werth bei, und suchen sie daher selbst geheim zu halten, und sie den Blicken der Nichteingeweihten zu entziehen. Da sie ferner aus fremden Begriffen und Ideen zum Theil bestehet, die aber als göttliche Mittheilungen betrachtet werden, da es an dem Talent der Deutlichkeit und der systematischen Verknüpfung fehlet, und die Phantasie sich des Verstandes bemächtigt, so ist nicht allein die Entstehungsgeschichte der Cabbala, sondern auch ihr Inhalt dunkel und geheimnißvoll. Die jüdischen Schriftsteller erzählen von dem Ursprunge und Alter der Cabbala eben so abentheuerliche als abweichende Mährchen. Bald war sie dem Adam, bald dem Abraham geschenkt, und von diesem mündlich oder schriftlich fortgepflanzt; bald dem Moses neben dem schriftlichen Gesetze offen-

offenbaret, daß sie als die höchste Weisheit und der Schlüssel zur Erklärung des erstern nur von den Aeltesten des Volks aufbewahrt und mündlich fortgepflanzt werden sollte, oder in dem Buche Majan Chochma (Quell der Weisheit) vom Engel Michael übergeben. Nach andern sammelte Esdras mit Beihülfe des Haggai und Zacharias die Geheimnisse der Cabbala, welche während der babylonischen Gefangenschaft sich beinahe unter dem jüdischen Volke wieder verloren hatten, in ein Buch. Diese Mährchen bedürfen keiner Widerlegung und das hohe Alter der Cabbalistischen Bücher Jezirah, Sohar, Majan Chochma hat keinen historischen Grund. Das Resultat aller Forschungen über dieselben ist, daß in dem zweiten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung von dem Rabbi Akibha und Simeon Ben Jochai die Bücher Jezirah und Sohar verfertiget, und wahrscheinlich in ihrer echten Gestalt nicht auf uns gekommen sind, sondern in neuern Zeiten viele Zusätze erhalten haben; daß die Vorstellungen von einer Emanation, wie sie in dem Orient verbreitet waren, und besonders die Alexandrinische Neuplatonische Philosophie das Hauptingredienz der Cabbala sind, welche aber durch die Denkart, die Vorurtheile, und eigenthümlichen Gesichtspuncte der Juden eine eigenthümliche Gestalt und Form und besonders durch ihren Mangel an Verstandescultur und ihre Geheimnißkrämerei und Vorliebe zur allegorischen Bezeichnung und Deutung, die Dunkelheit erhalten haben, in welcher alle Vorstellungen wie mit einem dichten Schleier bedeckt sind.

Man findet außer einigen Hauptideen von Gott als dem Dunkel des Dunkeln, dem Alten der Tage, dem Lichte von dem Makrokosmos und Mikrokosmos und dem Ausfluß der Dinge durch Gott aus dem ersten Grundquell aller Dinge, dem Urmenschen oder Adam Kadmon vermittelst der zehn Lichtströme oder Sephiroth, keinen Zusammenhang und Ordnung

in

in den Gedanken; das Ganze ist ein Gewebe von Bildern, Symbolen, Allegorien, der Spielerei mit der verborgenen Bedeutung der Buchstaben und Zahlen. Daher erklärt sich die Geringschätzung, welche die hellen Köpfe unter den Juden, wie Moses Maimonides, gegen die Cabbala hatten, aber auch das Interesse, welches andere an derselben nahmen, da sie so vieles in derselben aufzuklären fanden, und das Talent ihres Denkens daran in einem vorzüglichen Grade äußern konnten. Allein bei einem so beschaffenen Texte kann man nie mit Zuverlässigkeit bestimmen, in welchem Verhältnisse der Commentar zu demselben stehe, und ob nicht der Letzte vieles in den ersten hineingelegt habe, was ursprünglich nicht in demselben lag, — eine Bemerkung, welche auch die Vergleichung der Commentare, welche jüdische Gelehrte gegeben haben, als Lorja und Jrira, theils der Systeme, welche christliche Gelehrte, als Heinrich Moore, Franz Merkur von Helmont, Joh. Ge. Wachter von der Cabbala aufgestellt haben, erhellet. Natürlich muß sich daher der Zweifel aufdringen, ob es sich auch der Mühe verlohne, diese räthselhaften Schriften aufzuklären, und die in ihnen liegenden Ideen aus dem dunkeln bilderreichen Gewande hervorzuziehen. Nur der Gesichtspunct, daß durch die Cabbala die Lehren des Christenthums aufgeklärt werden könnten, war es, was derselben in den neuern Zeiten einen Werth verschaffen konnte. Nächst diesem theologischen Gesichtspuncte, der uns hier nichts angehet, hat es doch einiges historisches Interesse, diese mystisch transcendenten Speculationen als eine weitere Entwickelung und Combination älterer und als ein Vorbild neuerer Versuche der speculirenden Vernunft kennen zu lernen. Nur in dieser Hinsicht mag folgende kurze Darstellung einiger Hauptpuncte, wie sie Brucker und besonders Tiedemann aus des Rabbi Jrira porta coelorum ausgezogen hat, wobei man aber nicht vergessen darf, daß dieser mit der Alexandrinisch Neuplatonischen und

der

der neuern Philosophie bekannte Jude denselben einen philosophischen Anstrich gegeben hat, den sie ursprünglich schwerlich besaßen, hier eine Stelle einnehmen.

I. Da nicht alle Dinge nothwendig noch zufällig seyn können, so folgt, daß nur einige nothwendig und zufällig sind. Da aber die Universalien nicht von sich selbst noch durch sich selbst sind, sondern nur vermittelst der Einzelnen, so muß das nothwendige Wesen dieses nur als Einzelnes und Individuum seyn. Es gibt folglich nur ein nothwendiges Wesen, welches zugleich die Ursache aller zufälligen Dinge ist. Das nothwendige Wesen ist Gott, es ist durch sein Wesen einfach und vollkommen und jede Art von Unvollkommenheit und Zusammensetzung muß von ihm verneinet werden [87]).

II. Die Einheit, welche wir in allen Objecten, sowohl materiellen als geistigen, finden, ist nicht von sich selbst, weil sie nicht durch sich besteht, und auch nicht vollkommen, sondern durch die Beschaffenheit des Vielen, worin sie ist, bestimmt, mangelhaft, unvollständig. Das Viele kann nicht der Grund der Einheit seyn, sondern ein Wesen, welches unbedingte Einheit, und von allen andern unabhängig ist, welches sich analogisch zu der Totalität der Dinge verhält, wie die Einheit zu der Allheit von Zahlen. So wie die Zahleneinheit von allen Zahlen keine ist, sondern sie vorzugsweise (eminenter) alle enthält; so enthält das erste Wesen, die Gottheit alle in sich, ohne eines derselben bestimmt zu seyn. Die Zahleinheit ist in allen Zahlen nicht blos als ein Ganzes betrachtet, sondern auch in ihren Theilen, da jeder Theil wieder seine Einheit hat; sie ist also wie in dem Ganzen, so in den Theilen. Auf gleiche Weise ist Gott Princip aller Dinge, ohne von ihnen

87) *Abraham Cohen Irira* Porta coelorum. Diss. I. c. 1—8.

nen eins zu seyn, nicht allein als Princip, welches Allen alles gibt und Einfluß auf sie hat, sondern auch als eine lebendige Quelle, aus der alles quillt, die alles hervorbringt, die alles ist in absoluter Einheit, Einfachheit und Vollkommenheit. Dennoch stehet dieses Wesen nicht unter dem Begriffe einer Gattung, die durch ihre Arten bestimmt wird; es ist durch keine Differenz oder bestimmte Natur beschränkt, sondern existirt über alles auf eine unendliche und unbeschränkte Weise. Es enthält in sich das Endliche auf eine unendliche, das Viele auf eine einheitliche, das Zusammengesetzte auf eine einfache, das Veränderliche auf eine unveränderliche, das Zeitliche auf eine ewige, das Körperliche auf eine geistige Weise. Es existirt in allem auf eine mehr innerliche Weise, als jedes Ding in sich selbst ist, es ist ganz in allen und einzelnen und ihren Theilen, ohne von einem derselben oder von allen eingeschlossen zu seyn; es schließt vielmehr alles in sich, weil es Alles von Aussen umgibt und von Innen erfüllt. Es ist von Aussen über Alles, ohne von dem Innern eines Dings abwesend oder getrennt, ohne von allen eingeschlossen und begriffen zu seyn. Gleichwohl dehnt es sich in das Innere aller Dinge aus, läßt alles Wesen, Kraft und Wirksamkeit in sie einfließen. So theilt es allen Dingen ihre bestimmte Einheit mit, daß sie in ihrer Art seiner Einheit ähnlich sind. Das Einfache wegen der Einheit, die es von dem ersten Wesen empfangen hat; das Zusammengesetzte wegen der Einheit und Verbindung der Theile mit dem Ganzen. So stimmt alles in einer allgemeinen Ordnung zusammen, weil es von einem Princip abhängt und nach einem Ziele strebt [88]).

III.

88) *Idem* Diss. I. c. 4. Eodem modo causa prima, Deus nempe benedictus est principium omnium entium, quae fuerunt, sunt et erunt, ita tamen, ut non sit unum ex ipsis, nec

III. Die erste Ursache Gott ist unendlich, denn er existirt durch sich, es existiret nichts neben ihm, wodurch er eingeschränkt und bestimmt würde. Sein Seyn ist durch kein

nec omnia simul, idque non quod alienus sit ab ipsis, sed quod sit super illa elevatus et supereminens, modo et gradu quam perfectissimo. Per se enim solummodo subsistit et non extendtiur ad aliud quid extra se: adeo ut in essentia sua contineat et implicet omnia entia, non tantum ceu principium, quod omnibus dat omnia et in ea influxum habet, sed et tamquam fons scaturiens, qui emittit aquas in rivum, et producit omnia prout ipse est omnia, sed omnia eminente unitate, simplicitate et excellentia, non comprehensus sub noticne generis terminati speciebus suis, nec limitatus differentia vel natura hac vel illa, vel ullo quod sit vel esse possit; sed existens super omnia infinite et eminentior omnibus illimitate. Sicque in se continet finitum per modum infinitatis; multum per modum unitatis; compositum per modum simplicitatis, et mutabile per modum perennitatis et permanentiae; item temporale per modum aeternitatis; corporeum per modum spiritualitatis, et summatim omnia per modum unius infinite et eminenter dicti. Prout et existit in omnibus magis intrinsecus quam ipsa sibi, estque totus in omnibus, et totus in singulis et in singulorum partibus singulis, ut tamen non includatur vel ab uno eorum, vel ab omnibus, sed ipse includat omnia, quia ipse ab extra illa ambit, et ab intra illa implet. Ab extra enim ita est et super omnia, ut tamen non absit vel separetur ab intimo omnium; nec tamen includatur vel comprehendatur ab universis, cum super omnia inaestimabiliter et incomparabiliter sit evectus: in interiora tamen omnium extenditur et in ipsa immanare facit omnem essentiam, potentiam et operationem eorum, sed ita, ut in se ipsum regressus sua essentia omnia perficiat. Et sic quoque unitatem illis confert determinatam, ut similia in genere suo sint unitati eius; quae enim simplicia sunt, propter unitatem, quam ab ipso acceperunt, una sunt: et quae composita, ob unionem et nexum partium cum toto: adeo ut omnia conspirent ordine quodam generali in unum, quia dependentiam habent a principio uno, et tendunt ad finem unum.

kein Vermögen oder Mangel beschränkt. Sich selbst kann er nicht beschränken; denn nichts ist seine eigene Ursache, sonst wäre es, bevor es wäre. Alles was außer dem Unendlichen ist, ist von ihm hervorgebracht, entstanden, durch die Einschränkung des Unendlichen, durch Ausfluß seines Lichts und seiner Macht [89]).

IV. Weil von dem Einen, insofern es Eins ist, nur Eines ausfließet, und von dem, was immer in seiner Identität beharret, nur das Identische hervorkommen kann, so kann von jenem einfachen Einen durch einen einzigen von ihm unzertrennlichen Act nur ein Hervorgebrachtes ausfließen. Nun ist Gott allein jenes Eine, von welchem alle Vielheit und Verschiedenheit der Vermögen, Thätigkeiten, Eigenschaften, welche dem Verstande und seinen Objecten zukommen, alle Willensacte und Wünsche verneinet werden, welches in seiner Einfachheit besteht, als das Unendliche von allen Dingen abgesondert und verschieden, von Zeit und Bewegung entfernt, keiner verschiedenen Werkzeuge und Mittel sich bedienend; es kann daher von ihm nur ein einziges Hervorgebrachte, welches das Instrument und Mittel zu allen folgenden Wirkungen ist, herrühren. Auch kann von der vollkommensten Ursache nur das vollkommenste Verur-

89) *Idem.* Disp. 1. c. 6. §. 13. Iam igitur, si nullum est extra ipsum subiectum recipiens, id est nulla natura vel essentia generica, specifica, individualis etc. ab ipso separata, sequitur ipsum esse essentiam simplicem, interminatam ab ullo existente, infinitam et aeternam. Et sicut natura generalis extenditur ad entia infinita, sic divina est infinita in essentia sua et extenditur in infinitum. Cap. 7. §. 2. Quod sapientes sic exprimunt, quod causata ortum habeant a restrictione infiniti et causae primae et emanatione lucis eius et potentiae eius, prout infra deducetur.

Verursachte, welches nur einzig ist, hervorkommen [90]). Dieses erste Verursachte, welches die ältern Cabbalisten die höchste Krone (Keter), die spätern, als Simeon Jochai, Adam Kadmon, den ersten Menschen nennen, ist das Prototypon alles Möglichen, welches nach der Aehnlichkeit der ersten Ursache alle übrigen Dinge hervorgebracht hat. — Gegen diesen Hauptsatz der Cabbala macht sich Irira vier Haupteinwürfe, welche er mit großem Scharfsinn durch eine Menge von Gegengründen, aber doch immer nur mit dialectischem Scheine zu entkräften sucht. Der erste Einwurf besteht darin, daß man alsdann annehmen müßte, die erste Ursache sey durch ihre Natur auf die Hervorbringung eines Dinges eingeschränkt. Hierauf antwortet Irira: So wie das Herabsteigen von dem höchsten Grade der Vollkommenheit zu dem niedrigsten nicht in das Unend-

90) *Idem* Diss. II. c. I. §. 2. Quia ab uno, quatenus unum, non emanat nisi unum, et ab eodem semper manente in eadem identitate sua non potest provenire nisi idem; hinc ab uno illo simplici per actum unicum ab ipso omnino indivisum non potest emanare nisi principiatum solummodo unum. Iam vero Deus benedictus solus est unum illud, de quo negatur omnis multiplicitas et alteritas potentiarum, operationum, attributorum, sive intellectui sive objectis intellectualibus competentium, volitionum et desideriorum, et, qui in essentia simplex persistit, in illo non potest produci ullum nomen relativum, dispositivum, coordinativum et assimilativum cum alio quopiam, quia ab omnibus entibus quam absolutissime abest et differt, quia ipse est infinitus; ipse est unum illud, quod alienum est a tempore et motu; et hanc ob causam non operatur aliquid hodie, quod non operatus fuerit et heri vel operaturus sit et cras; nec utitur instrumentis variis et mediis diversis: quia nec ante principiatum primum, quod est instrumentum et medium ad omnia principiata subsequentia, aliud aderat medium vel instrumentum, nec post illud praeter principium ipsum sine principio, a quo immediate emanavit principiatum hoc primum, quod post emanationem suam medium est ad omnia principiata alia.

Unendliche fortgehen kann, ohne auf etwas zu kommen, welches der Vollkommenheit am meisten beraubt ist d. i. die erste Materie, das Formlose, welches von dem Nichts nur einem Grad nach entfernt ist, so muß man auch in dem Hinaufsteigen auf ein Wesen kommen, welchem nächst der ersten Ursache die höchste Vollkommenheit zukommt. Es folgt keine Einschränkung der Macht Gottes daraus, daß er nur ein Ding hervorgebracht hat. Denn die göttliche Macht wird nicht der Zahl nach unendlich dadurch, daß sie unendliche, der Art nach verschiedene Dinge hervorbringen kann, ob sie gleich nicht sind und nicht seyn sollen, sondern dadurch, daß sie zufällige Dinge hervorbringt, an welchen sich die unendliche Kraft beweiset, ob sie gleich durch ihre Natur endlich und beschränkt sind. Sie könnte ein unendliches Ding hervorbringen, wenn nicht die Empfänglichkeit desselben, welche endlich ist, dasselbe beschränkte [91]).

V. Gott hat das erste Wesen nach ihm nicht aus absoluter Nothwendigkeit seiner Natur, sondern durch seinen Willen mit freiem Entschlusse hervorgebracht. Der unendliche und unermeßliche Gott wird von seinem Verstande, der von ihm nicht verschieden ist, auf das

91) *Idem.* Diss. II. c. 2. 3. 4. §. 20. Et sic nec potentia divina sit infinita numero, ex eo, quod possit producere entia infinita, speciebus distincta, quamvis nec sint, nec conveniat ut sint. Verum quia potest producere contingentia, quamvis ob naturam suam contingentem sint finita et terminata, tamen illa operatur virtute et potentia infinita, ita ut non saltem possit producere causatum tam magnum, sed et infinitum, si non obstaret contingentia eius et nisi limitaret ipsam aptitudo producti, quae finita est. Adeoque illa hoc modo restringitur et coarctatur, ut non possit producere ens infinitum, sed terminatum et finitum.

das vollkommenste erkannt. Also erkennt er auch in sich und durch sich alle Substanzen und Vollkommenheiten, welche in ihm vorzugsweise (eminenter) enthalten sind. Dieses natürliche und nothwendige Denken, die unendliche Macht des göttlichen Verstandes, unendliche Dinge in unendlichen Zeiten und Räumen hervorzubringen, wird aber von Gottes Willen und Willkür eingeschränkt, indem er nur diejenigen Dinge hervorzubringen beschließt, welche er nach seinem verborgenen und bewundrungswürdigen Rathschlusse bestimmt hat, daß sie hervorgebracht werden sollen, und dieses sind nur endliche Dinge, nicht nur in Ansehung der Substanz, Kraft, Zahl, sondern auch in dem bestimmten ihnen angewiesenen Raume und der bestimmten Zeitordnung. Zu gleicher Zeit hat er in sich gar vieles liegen lassen, was er nicht hervorbringen wollte, und nicht wollen wird [92]).

Hieraus wird das verständlich, was Rabbi Lorja sagt: Die unendliche Gottheit erstreckt sich zwar über alle mögliche und vorstellbare Räume und erfüllt sie mit dem Lichte seines Antlitzes. Da er sich aber offenbaren und Wesen hervorbringen wollte, so schränkte er sich ein, zog sich gleichsam zusammen und concentrirte sich in sich selbst, verließ zwischen den unendlichen Räumen, die er vorher erfüllt hatte, einen Raum, damit er denselben erfüllen könnte, wie

92) *Idem* Diss. III. c. 7. Haec autem intellectio naturalis et necessaria, qua intellectus divinus cognoscit potentiam suam in se infinitam, qua facere posset entia infinita locisque et temporibus infinitis, restringitur a voluntate et arbitrio eius, quia ea tantum producere concludit, quae admirando et occulto suo consilio decernit talia esse, quae produci debeant, quaeque non tantum finita sunt quoad substantiam, potentiam et numerum, sed et in spatio ipsis assignato et determinato, et in hoc temporum ordine essent, ut ante non fuerint. Insimul autem intra se praetermisit quam plurima, quae producere nec voluit, nec unquam voliturus est.

wie er denn auch denselben wirklich mit den hervorgebrachten Dingen angefüllt hat, jedoch so, daß er sich auch dorthin ausdehnte und offenbarte, wie vor der Hervorbringung dieser Dinge. —

Dieses ist so zu verstehen. Obgleich Gott unendlich ist, so hat er doch nicht jene unendlichen Dinge, welche er in seiner unbewegten Unermeßlichkeit enthält, in der unendlichen Zeit hervorgebracht, auch nicht in den unendlichen Oertern und Räumen, über welche sich seine unendliche Macht und Unermeßlichkeit erstreckt. Denn er wirket nicht aus Naturnothwendigkeit, welche unendlich ist, sondern aus Willkür, welche zufällig ist. Nach dieser hat er endliche Wesen in endlichen Zeiten und begrenzten Räumen hervorgebracht und dehnt sich bald dahin, bald dorthin aus, so daß er nicht allein durch seine unendliche Vollkommenheit über die hervorgebrachten Dinge erhaben ist, sondern auch, wenn er wollte, durch seine unendliche Macht andere größere und vortrefflichere Dinge, welche seine Unermeßlichkeit und Erhabenheit auf das vollkommenste umschließt, in andern größern und schicklichern Räumen hervorbringen könnte.

So bemühet sich Jrira mit philosophischem Scharfsinn und Benutzung der alten und neuen Philosophie, Deutlichkeit, Zusammenhang und Consequenz in jenes Chaos von speculativen Träumen der Cabbalisten zu bringen, und wenn es ihm nicht gelingt, so haben wir weniger sein Talent, als die Beschaffenheit des Gegenstandes anzuklagen. Es ist unmöglich, in dieses Aggregat von schwärmerischen und mystischen Vorstellungen einen philosophischen Zusammenhang zu bringen; sie sind nicht aus dem menschlichen Geiste alle entsprungen, sondern zum Theil von außen zusammengerafft worden, und bestehen zum Theil aus den sonderbarsten Grillen zur mystischen Deutung der jüdi-

schen heiligen Schriften. Es liegt nur eine Idee denselben zum Grunde, daß nehmlich diese Schriften einen tiefern verborgenen Sinn haben, welcher sich auf eine traditionelle Offenbarung Gottes beziehet. Daß dieser vorhanden sey, darüber ließ man gar keinen Zweifel aufkommen; wie er gefunden werden könne, darüber hatte man keine Ueberlegung angestellt, sondern nur sogleich dem Dichtungsvermögen die Auflösung des Problems überlassen, welches nach gewissen herrschenden Vorstellungsarten des Volks und des Individuums aus Geschichte und Philosophie, Erfahrung und Vernunft den Stoff zur mystischen Deutung sammelte und auf sehr verschiedene Weise zusammensetzte. Wie sollte da ein philosophisches System aus diesen Grillen herausgeholt, oder sie einem andern systematisch eingeordnet werden? Wäre es auch dem Irira mit diesem Vorhaben in Ansehung einiger Hauptpuncte, als die Einheit des göttlichen Wesens, die Ableitung alles Wirklichen aus dem unendlichen Wesen durch Emanation, gelungen, so bleiben doch eine Menge anderer Vorstellungen, welche gerade den individuellen Charakter der Cabbala ausmachen, und sich philosophisch nicht deduciren lassen. Ueberdem hat Irira der Cabbala einen philosophischen Anstrich gegeben, welchen sie unstreitig nicht ursprünglich hatte, wodurch sie aber vielen Köpfen des Mittelalters gewaltig imponirte, obgleich bei einer schärferen Prüfung nichts als ein Gewebe von Widersprüchen und Inconsequenzen zum Vorschein kommt, welches auch jedesmal der Fall seyn muß, wenn der menschliche Geist einen Gegenstand, welcher über die Grenzen der Begreiflichkeit hinausliegt, sich begreiflich machen will. So streitet die Einheit und Einfachheit Gottes mit der Erfüllung des unendlichen Raumes, mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der emanirten Dinge, die Verneinung aller Prädicate und Attribute mit der Behauptung, daß Gott Verstand, Willen und Willkür hat und daß er ein Lichtwesen ist u. s. w. Daß übrigens Irira

die

die unendliche Weisheit und Güte die Dinge produciren läßt, nicht eine Emanation aus blinder Naturnothwendigkeit, sondern eine Schöpfung behauptet, beweiset seinen hellen Verstand, aber es ist die Frage, ob diese Ansicht auch mit dem Emanationssystem vereinbar sey.

Es wäre übrigens unbegreiflich, wie dieses Chaos von überspannten Speculationen und den anthropomorphistischen Vorstellungen, in welchen selbst der Geschlechtsunterschied nicht vergessen ist, dieses Gemisch von griechischer Speculation und orientalischer Phantasie jetzt gerade so viel Interesse hätte erzeugen können, wenn man nicht eine Beziehung in demselben auf gewisse theologische Dogmen darin zu finden, und die Geheimnisse der Trinität, Menschwerdung, Sündenfall u. s. w. daraus sich begreiflicher zu machen, und überhaupt in den cabbalistischen Schriften eine große Hülfe für die Auslegung des alten und neuen Testaments zu finden geglaubt hätte [93a]). In dieser Hinsicht schrieb Paulus Riccius, der vom Judenthume zur Christenheit übergetreten war, der Arzt Maximilians I. die Isagoge in Cabbalistarum eruditionem und de coelesti agricultura, und Archangelus de Burgonovo Cabbalistarum selectiora obscuraque dogmata a Joanne Pico ex eorum commentationibus pridem excerpta et nunc primum luculentissimis interpretationibus illustrata, und Johann Pistorius und Christian Knorr von Rosenroth veranstalteten die Sammlung von cabbalistischen Schriften, der erste unter dem Titel: Artis Cabbalisticae hoc est reconditae theologiae et philosophiae scriptores. Tom. I. Bas. 1587 Fol. der zweite unter dem Titel: Cabbala denudata, seu

93a) Man sehe des Johannes Picus Apologie und die Vorreden des Christian Knorr von Rosenroth vor dem zweiten Theile des Apparatus in librum Sohar und vor der Uebersetzung der porta coelorum des Jrira.

seu doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica, opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum, in quo ante ipsam translationem libri difficillimi atque in litteratura ebraica summi, commentarii nempe in Pentateuchum et quasi totam scripturam V. T. cabbalistici, cui nomen Sohar, tam veteris quam recentis ejusque Tikkunim seu supplementorum tam veterum quam recentiorum praemittitur apparatus. T. I. Solisbaci 1677. 4. T. II. Liber Sohar restitutus. Francofurti, 1684. 4.

Die Cabbala hatte jedoch für die Speculation noch ein anderes Interesse, welches vorzüglich die Aerzte auffaßten. Sie schien nehmlich einen völligen Aufschluß über das Wesen und die Entstehung der Dinge zu versprechen. Da nun schon durch die Scholastiker sich eine einseitige und unvollständige Naturkenntniß verbreitet hatte, welche den menschlichen Geist nicht befriedigte, da man sich der Unwissenheit schämte und neue Quellen der Naturkenntniß zu entdecken und zu benutzen strebte, und besonders damals von einem besondern Hange nach geheimen und nur wenigen zugänglichen Kenntnissen beseelt war [93 b]), so konnte es nicht fehlen, daß auch die Cabbala besonders von dieser Seite als eine fruchtbare Quelle neuer Aufschlüsse über die Natur, und als ein Mittel magischer Wirkungen von vielen, besonders Aerzten und Naturforschern, hochgeschätzt wurde. Der Wahnglaube von Geisterwirkungen und Hexerei, das Zitiren der Geister der Verstorbenen, der astrologische Aberglaube und die täuschende Kunst des Goldmachens waren in diesen Zeiten sehr verbreitet, gesucht und ge-

93 b) Das Leben des Agrippa von Nettesheim enthält allein schon den vollen Beweis davon.

geschätzt [93c]). Die Schriften der Cabbalisten und der Neuplatoniker waren die Hauptquellen, aus welchen dieser Aberglaube, zu welchem der menschliche Geist schon an sich nur zu viel Neigung hat, einen reichlichen Zuschuß erhielt. Denn in beiden wurde die Hierarchie der Geister als das Princip aller Wirkungen der Natur, sowohl der gewöhnlichen als ungewöhnlichen betrachtet und die Natur gleichsam vergeistiget, so daß das Materielle der sinnlichen Welt gewissermaßen nur der Niederschlag der geistigen Kräfte war. Nicht allein die Himmelskörper, sondern auch die Elemente, Erden, Steine, Pflanzen, mit einem Worte jeder Körper war das Theater, auf welchem ein oder mehrere Geister ihre Rolle spielten, und selbst der Mensch hatte noch einen oder mehrere Geiste unsichtbarer Weise zur Seite, welche seine Gedanken und Handlungen erregten, leiteten, bestimmten. Da hier also der Willkür der größte Spielraum eröffnet war, welche die Stelle von Naturgesetzen vertrat, und wenn auch solche anerkannt wurden, doch den Meister über dieselben spielte, da selbst die Cabbala und die Neuplatonische Philosophie eine Magie der Geister

93c) Cardanus erzählt (de subtilitate l. XIX. p. 1218. ed. Basil. 1560) daß zu seiner Zeit zu Salamanca die Nekromantik öffentlich gelehrt, nachher aber durch ein Gesetz der Vortrag derselben verboten wurde. Eben das war auch der Fall zu Toledo. Cardanus selbst ist in seinem Leben und Urtheilen ein Beweis von der Herrschaft des Aberglaubens, wiewohl er durch manche helle Ansichten, durch seine Talente und Gelehrsamkeit im Stande war, manche Arten des Aberglaubens zu bestreiten. Wie sehr der Aberglaube j. der Art sich verbreitet hatte, siehet man aus dem Decret der Pariser Universität, in welchem mehrere Sätze aus der gemeinen und höhern Magie verboten wurden. Crevier histoire de l'univ. de Paris. T. III. p. 190. Bodini Daemonomania magorum. Möhsens Gesch. d. Wissenschaften in der Mark Brandenburg. 1. B. D. Tidemann de artium magicarum origine p. 105. seq. Sprengel Geschichte der Arzneikunde, 3. Th. S. 271. ff.

ster enthielt, oder die Kunst, durch einen Mechanismus von leeren Wortformeln und gewissen Cerimonien sich die Geister unterthan zu machen, sie zu gewissen Handlungen zu nöthigen, oder ihre Wirkungen zu zernichten: so nährte diese Lehre zu gleicher Zeit den Wunderglauben und die Geheimnißkrämerei, versprach neue Aufschlüsse über die Natur und deren Geheimnisse und gab der praktischen Magie neue Stützen.

Ueberhaupt aber wurde die Cabbala in beiden Beziehungen auf Metaphysik und Physik auf eine doppelte Art gebraucht. Man schöpfte nehmlich bald aus derselben bloß einzelne Kenntnisse, ohne sich um deren Gründe und Zusammenhang weiter zu bekümmern, oder man suchte denselben selbst erst durch Zurückführung auf höhere Gründe und systematische Verbindung einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben. Diese Verschiedenheit entsprang theils von der verschiedenen Ansicht, welche man von dem Ursprunge und dem Werthe der Cabbala hatte, theils von der Denkart und wissenschaftlichen Cultur derjenigen, welche von ihr Gebrauch machten. Diejenigen Gelehrten, welche die Cabbala für eine göttliche Offenbarung hielten, oder mehr Interesse hatten für die Vermehrung und Erweiterung der Kenntnisse, gleichviel ob sie Realität oder Schein enthielten, schöpften aus dieser Quelle mehr oder weniger, dieses oder jenes, so wie es eben tauglich schien. Wer hingegen nicht diese hohe Meinung von derselben hatte, oder durch seinen logischen Charakter auf Gründlichkeit einen größern Werth setzte, als auf den scheinbaren Besitz von nicht gemeinen Kenntnissen, der ließ sich nicht sogleich durch Namen und Ruf, noch durch den Reitz des Uebernatürlichen blenden, sondern ging mit mehr Besonnenheit, Ueberlegung und Prüfung zu Werke. Leider ist die Zahl derjenigen Gelehrten, welche zu dieser letzten Classe gehören, sehr klein, und wir können nur den Franziscus

Pa-

Patricius, Heinrich Moore, den Verfasser der principia philosophiae antiquissimae et recentissimae und Franz Merkurius Helmont, aber doch nur unter gewissen Einschränkungen, unter diese Klasse zählen, welche nach Absonderung der meisten Auswüchse und Spielereien des Verstandes, und der meisten Dichtungen der Phantasie, worin die Eigenthümlichkeit der Cabbala grösstentheils besteht, nur das Hauptthema derselben, die Emanation der Dinge aus einem Realprincipe nach gewissen Ansichten und Hypothesen auf eine zusammenhängende Weise darzustellen suchte.

Es würde wenig Interesse haben, die Namen aller Anhänger der Platonisch-Cabbalistischen Philosophie aufzuführen und alle ihre Behauptungen darzustellen. Denn die Meisten wiederholen nur immer dieselben Ideen und wenden sie nur auf andere Gegenstände an; ihre Eigenthümlichkeit besteht grösstentheils in einer individuellen Combination und einer Verschmelzung mannigfaltiger Vorstellungsarten der alten und neuen Welt, der griechischen und orientalischen Philosophie, des Heidenthums und des Christenthums, in welcher Witz und Phantasie mehr als Gründlichkeit und Consequenz einer Vernunfteinsicht ihre Rechnung fanden. Eine gedrängte Darstellung der vornehmsten Ideen und Ansichten derjenigen Platoniker und Cabbalisten, welche einiges Aufsehen gemacht haben, oder den Zustand der philosophischen und wissenschaftlichen Denkart und Cultur documentiren, ist das Einzige, was hier gegeben werden kann.

Ein Zeitgenosse des Reuchlin, der Franciscanermönch Franz Georg Zorzi, der auch von seinem Vaterlande Venetus heißt, von dessen Leben wenig mehr bekannt ist, als daß er sich am Ende des vierzehnten und zu Anfange des funfzehnten Jahrhunderts in verschiedenen Städten

Ita-

Italiens aufhielt, hatte sich durch seine große Belesenheit in den Schriften der Neuplatoniker, Neupythagoräer, Rabbinen und Cabbalisten eine ungeheure Masse von Vorstellungen gesammelt, aber sie nicht verarbeitet. Es bildete sich daraus ein gehaltloses Aggregat ohne Ordnung, in welchem nur die Emanation der Dinge aus Gott in Verbindung mit Spielereien der Pythagoräischen Zahlenlehre und Harmonie und den Grillen der Neuplatonischen Dämonenlehre die Hauptvorstellung ausmacht und wodurch er sich ein System der allgemeinen Harmonie der Welt bildete (de harmonia mundi totius Cantica tria. Venet. 1525). Hier nur eine kleine Probe seiner schwärmerischen Vorstellungsart. — „Von dem dreieinigen Gott, als der einfachsten Zahl Drei, sind durch dreifaches Quadrat drei Neuner vertheilt, je nachdem es neun Ordnungen der Wesen, neun Himmel, neun Geschlechter der erzeugbaren und zerstörbaren Dinge gibt; aber in dem Cubus Drei vollenden sich alle Neuner zugleich. Die Engel sind durch die einfache, der Drei entsprechende Neune geordnet; daher gleichen diejenigen, welche Gott am nächsten sind, der einfachsten Drei, die folgenden aber vereinigen sich in der doppelten und die letzten in der dreifachen; durch diese dreifache Ordnung steigt Gott zu uns herab, und wir können zu ihm aufsteigen. Erst werden wir von den Engeln gereiniget, dann der Sorgfalt der Erzengel übergeben, worauf wir Fürsten werden, durch göttliches Schreiben, welches man von den Fürstenthümern erhält. Die Zierde der Tugend erlangt man von den Tugenden, den Schutz gegen die Mächte der Luft von den Mächten, die Herrschaft der Leidenschaften von den Herrschaften, bis wir auf Gott gerichtet ihm allein anhangen, welches geschieht, wenn man das Andenken der Ueberhimmlischen vermittelst der Thronen erhält und sie mit Cherubischer Erleuchtung und Seraphischer Liebe betrachtet. — Der Werkmeister nahm von dem Universum einen Theil, den er

verdoppelte und ausbildete; vervierfachte ihn, indem er ihn in abgesonderte Elemente vertheilte, und verachtfachte denselben, als er die Zusammensetzungen erniedrigte und belebte und dieß durch weibliche Kraft. Aber mit dem Ungleichen, nämlich der männlichen Kraft, erfüllte er alles bis zu seinem Cubus, das ist bis zur vollkommnen Harmonie. Er erfüllte die Intervallen mit der Quinte und der Quarte, indeß er auf die göttlichen Geschlechter, auf die Dämonen, auf die Seelen Rücksicht nahm, und er erfüllte sie mit großen Secunden, als er auf die Seelen der Thiere kam, welches eine Vergleichnng der dritten Drei zum Cubus von der zweifachen Zahl ist, und mit dem Einklange, als er auf das Körperliche und Vegetabilische, die Metalle, Steine und die niedrigsten Geschlechter sah. Gott, das Leben aller, theilt sich nach einem gewissen Verhältnisse mit, dem einen in ein und einem halben, dem andern in drei und einem halben und noch andern in acht und einem halben, in sechzehn und einem halben Theile, woraus dann die Quinte, die Quarte, die große Secunde und der Einklang entstehen." — Dieses schwärmerische System wandte Zorzi auch zur Erklärung der Bibel an (Problemata in scripturam sacram. Venedig, 1536. 6. B.) Beide Schriften fanden nicht vielen Eingang und die zweite wurde wegen der Abweichungen von dem herrschenden Lehrbegriff in den index expurgatorius gesetzt.

Weit mehr wirkte zur Ausbreitung dieser Philosophie Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, ein Gelehrter von ausgebreiteten Kenntnissen und vielseitigen Talenten, aber ohne Festigkeit des Charakters. Er wurde durch seine Leidenschaften und Widerwärtigkeiten hin und hergeworfen und kam nie zu einem bestimmten Wirkungskreise, weil es seinem Geist an innerer Einheit und Ruhe gebrach. Hätte ihm diese nicht gefehlt, so würde er durch den Reichthum seiner Kenntnisse, durch seine nicht gemeinen Talente, durch seinen hellen Blick, und

freie

freie Denkungsart sich um die Reform der Wissenschaften und der Menschheit größere und bleibendere Verdienste erworben haben. Er war 1487 zu Cöln geboren, studirte die Rechte und Arzneikunde; überließ sich dabei aber vorzüglich dem Hange nach geheimen Kenntnissen und Künsten, weil das Vorurtheil des Zeitalters dafür stimmte und weil die Sucht zu glänzen und sich Ruhm zu erwerben die Haupttriebfeder seines Handelns war [95]). Auf der Universität zu Paris, die er in seinem siebzehnten Jahre besuchte, stiftete er eine geheime Gesellschaft und wurde das Haupt derselben. Nach mancherlei Abentheuern, Reisen in Spanien und Italien und Widerwärtigkeiten, kam er nach Dole in Burgund, wo er Vorlesungen über Reuchlins Werk de verbo mirifico mit außerordentlichem Beifalle hielt, wenn gleich hinterher ein Mönch Veranlassung

95) Man sehe die Dedication seiner philosophia occulta an Tritheim. 1533. wo er unter andern sagt: Cum haec igitur sic se haberent, mirabar admodum; neque minus etiam indignabar, neminem hactenus extitisse, qui tam sublimem sacramque disciplinam (es ist die Rede von der Magie) ab impietatis crimine vindicasset, aut illam nobis pure sincereque tradidisset. Siquidem quos ex recentioribus ego vidi: Rogerium Bachonem, Robertum Anglicum, Petrum Apponum, Albertum Teutonicum, Arnoldum de Villa nova, Anselmum Parmensem, Cicatricem Hispanum, Cichum Asculanum Florentinum et plerosque alios, sed obscuri nominis scriptores, cum se magiam tradere pollicentur, non nisi deliramenta quaedam, nulla ratione subnixa, aut superstitiones probis omnibus indignas, praestiterunt. Hinc concitus est in me spiritus meus, atque propter ipsam cum admirationem tum indignationem volui et ego philosophari, non illaudabile opus me facturum existimans, qui ab ineunte aetate semper circa mirabilium effectuum et plenas mysteriorum operationes curiosus intrepidusque extiti explorator, si magiam ipsam vetustam sapientemque omnium disciplinam ab impietatis erroribus redimitam purgatamque et suis rationibus adornatam restituerem et ab iniuria calumniantium vendicarem.

sung daher nahm, ihn als einen judaisirenden Ketzer, in den vor dem Hofe der Prinzessin Margaretha in Gent gehaltenen Fastenpredigten zu schmähen. Ein Besuch, welchen Agrippa im J. 1510 bei dem Abt Tritheim in Würzburg machte, der ein Adept und großer Freund von geheimen Wissenschaften und Künsten war, war die Veranlassung, daß er sein Buch de occulta philosophia ausarbeitete, und es dem gedachten Abte zur Durchsicht und Prüfung übersendete. Nach mehrern Wanderungen und nachdem er einige Jahre in dem Heere Maximilians I. gegen die Venetianer nicht ohne Ruhm Kriegsdienste gethan hatte, kam er nach Pavia, erklärte hier ein Werk des Hermes Trismegistus mit außerordentlichem Ruhme, nahm die Doctorwürde der Rechte und der Medicin an, schrieb mehrere Abhandlungen über die mystische Theologie, als de triplici ratione cognoscendi Deum. Er wurde endlich nach vielen vergeblichen Bemühungen, eine feste Stelle zu bekommen, Syndicus der Stadt Metz. Hier beschäftigte er sich mit der Theologie und der Lectüre der Bibel; er wurde frommer Mystiker und bereuete seine Verirrungen in Ansehung der geheimen Wissenschaften, weil sie zwar in der Vernunft gegründet, doch den Menschen blenden, irreführen und von dem christlichen Glauben abbringen. Diese Gedanken äußerte er nicht nur in Briefen, sondern auch in seiner Abhandlung von der Erbsünde (welche er aus dem ersten unerlaubten Genuß der sinnlichen Liebe erklärte) und seiner dehortatio gentilis theologiae [96]). Dieses geschah in den Jahren 1518 und 1519.

96) *Agrippae Declamatio de peccato originali.* Op. T. II. p. 555. Ex hoc nunc insuper videre licet, quam desipiant, qui revolutiones annorum mundi, nativitatum, quaestionum, electionum, et si quod simile artificium est imaginum — prosequuntur — confidentesque in virtutibus creaturarum, sive naturalium, sive coelestium, sive spiritu-

1519. Er hatte auch heftige Streitigkeiten mit den Mönchen und vertheidigte die Unschuld vieler der Hexerei beschuldigten Personen mit rühmlichem Eifer und mit Erfolg. Im J. 1519 verließ er Metz, kam nach Cöln, trat 1524 in französische Kriegsdienste, verließ sie 1527, nachdem er sein Werk de vanitate scientiarum ausgearbeitet hatte, kam nach Antwerpen, und ward endlich kaiserlicher Archivarius und Geschichtschreiber in den Niederlanden unter der Regentschaft der Prinzessin Margaretha. Nach dem Tode dieser Regentin gerieth er durch Anschwärzungen bei dem Kaiser, durch Verfolgung seiner Feinde, besonders der Mönche, in große Noth und Verlegenheit, und wurde in einen Inquisitionsproceß über die Schrift de vanitate scientiarum, welche er unterdessen hatte drucken lassen, verwickelt. Im J. 1533. trat er in Dienste des Kurfürsten von Cöln und gab das Werk de occulta philosophia in 3 Büchern vollständig heraus. Er starb endlich 1535 zu Grenoble nach mancherlei Widerwärtigkeiten.

Ein lebhafter und unsteter Geist verräth sich in Agrippas Handlungen und Schriften, und entsprach der Veränderlichkeit seiner Schicksale und seinen beständigen Wanderungen. Dieser hinderte ihn an einem ruhigen Forschen nach Wahrheit, an strenger Prüfung des Gefundenen und an dem Besitz sicherer Ueberzeugung. Durch seinen hellen Verstand that er oft glückliche Blicke und ergriff eine interessante Seite an den Gegenständen; aber ein regelmäßiges Forschen und strenge Methode war für seinen lebhaften Geist zu peinlich. Daher die Veränderlichkeit seiner Ansichten

tualium, ut Physici, Alchymici, Mathematici, Astrologi, Magi: quae licet per discursum rationis vel multimodam sensuum experientiam comprobatae sint scientiae, tamen, quia saepissime hominum mentes praestigiant, conscientiae judicium pervertunt, animam ipsam praecipitant, non debet fides spesque hominum in illis coinquinari.

sichten und Urtheile. Nur die erklärteste Feindschaft gegen die Mönche und die Liebe zu dem Geheimnißvollen blieb ihm sein ganzes Leben hindurch. Wenn er auch in manchen Zeitpunkten seines Lebens die Nichtigkeit der geheimen Wissenschaften einsahe, und in seiner Abhandlung de vanitate scientiarum gegen dieselben deklamirte, so hing er doch denselben, wie spätere Briefe beweisen, an oder nahm doch wenigstens den Schein an, als ob er an die Realität derselben glaube. Den Wissenschaften und der Philosophie hat er weniger unmittelbar als mittelbar durch die Bestreitung manches Aberglaubens, die Verspottung des Mönchsgeistes und durch die Aufdeckung manches Gebrechens der Wissenschaften genutzt.

In seinem Werke de occulta philosophia hatte er den Zweck, die Magie als den Inbegriff übernatürlicher Wissenschaft und Kunst theils gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit zu rechtfertigen, theils auf Gründe zurückzuführen, das ist, philosophisch zu bearbeiten. Dieses war aber ein Vorhaben, dessen Ausführung sowohl an sich, als auch in Beziehung auf den eigenthümlichen Charakter des Agrippa nicht möglich war. Eine übernatürliche Erkenntniß läßt sich nicht auf Vernunftgründe zurückführen ohne daß sie den Charakter des Uebernatürlichen verlieren muß. Nun nahm aber Agrippa eine zweifache Quelle aller höhern Erkenntniß an, die Natur und die Offenbarung, und die letzte in doppelter Gestalt, nehmlich die den Juden und die durch Christus und dessen Schüler dem Menschengeschlechte mitgetheilten höhern Lehren. Zu den erstern rechnet er die Hermetischen Schriften, (denn Hermes ist ihm ein Enkel des Abraham und Erfinder der meisten höhern und geheimen Wissenschaften) und die Cabbala. Das Evangelium hat unter der Schale oder dem Wortsinne noch einen Kern oder höhern Sinn, welcher nur den Auserwählten besonders offen-

offenbaret werde [97]). Er konnte also nach dieser Voraussetzung, die er ohne weitere Prüfung annahm, schon nicht durchaus alles auf Vernunftgründe zurückführen. Er gestand ferner in einem Briefe an einen Magister der Theologie, Aurelius von Aquapendente, daß er nicht in das Heiligthum dieser höhern Wissenschaft eingedrungen, sondern nur an dem Vorhofe derselben stehen geblieben sey, um andern den Weg hinein zu zeigen. Denn der Schlüssel derselben sey eine Erkenntniß Gottes, wie sie nicht der menschliche Geist durch sich selbst, sondern durch ein Gnadengeschenk der Gottheit selbst erlange, dessen er nie gewürdiget worden, weil er sich nie von allem Irdischen habe losreißen und sich selbst habe absterben können [98]). Auch sein Geständ-

97) *Agrippa* Opera (Lyon 1550) T. II. p. 1078. de triplici ratione cognoscendi Deum. T. II. p. 484. seq.

98) *Agrippa de occulta philosophia.* Anhang p. 348. Omnium rerum cognoscere opificem ipsum Deum, et in illum tota similitudinis imagine transire, quo ipse transformeris efficiareque Deus; quemadmodum de Mose ait dominus, inquiens: ecce ego constitui te deum Pharaonis, haec est illa vera et summa mirabilium operum occultissima philosophia. Clavis eius intellectus est. Quanto enim altiora intelligimus, tanto sublimiores induimus virtutes, tantoque maiora et facilius et efficacius operamur. Verum intellectus noster carni inclusus corruptibili, nisi viam carnis superaverit, fueritque propriam naturam fortitus, divinis illis virtutibus non poterit uniri (non enim nisi sibi quam similibus congrediuntur). — Hac, inquam, pretiosa in conspectu domini morte mori oportet, quod contingit pauciſſimis et forte non semper. Nam pauci, quos aequus amavit Iupiter, aut ardens evexit ad aethera virtus, Diis geniti potuere. Primum qui non ex carne et sanguine, sed ex Deo nati sunt; proxime qui naturae beneficio ac coelorum genethliaco dono ad id dignificati sunt; ceteri meritis nituntur et arte, de quibus viva vox te certiorem reddat. Verum hoc te admonitum volo, ne circa

Geständniß, daß nicht alles, was in diesem Werke enthalten sey, seine eigne Ueberzeugung ausmache, sondern daß er vieles nur historisch referire; daß die Magie selbst vieles enthalte, was nur der eitlen Neugierde zusage, welches Geständniß er am Ende des Werks wiederholet, indem er versichert, daß sein Werk nur Compilation sey und nur Fragmente der höhern Philosophie darlege, dienet dieser Ansicht zur Bestätigung. Freilich hebt er dieses Urtheil zum Theil wieder auf, wenn er hinzusetzt, der Mangel an Ordnung, die Dunkelheit, das Fragmentarische der Darstellung gehöre zu seinem Plane, der dahin gehe, daß die Verständigen und Eingeweihten durch weiteres Forschen die vollständigen Beweise und untrüglichen Erfahrungen von der magischen Kunst erlangen, die unverständigen, bösen und unglaubigen Menschen von den Geheimnissen der Kunst ausgeschlossen bleiben sollten. Darum sey an dem einen Orte verdunkelt und als Geheimniß verschleiert worden, was an einem andern enthüllt werde. Man dürfe daher nur seine zerstreuten Ansichten sammlen, um durch Hülfe des höhern Verstandes die wahre Ueberzeugung von der unüberwindlichen magischen Wissenschaft zu gewinnen [99]). Es offenbaret sich jedoch auch darin der Man-

circa me decipiaris, ac si ego aliquando divina passus, tibi ista praedicem, aut tale quid mihi arrogare velim, vel concedi posse sperem, qui hactenus humano sanguine sacratus miles, semper fere aulicus, cum carnis vinculo carissimae uxori alligatus, omnibusque instabilis fortunae flatibus expositus, totusque a carne, a mundo, a domesticis curis transversim actus, tam sublimia immortalium deorum dona non sum assecutus. Sed accipi me volo velut indicem, qui ipse, semper prae foribus manens, aliis, quod iter ingrediendum sit, ostendit.

99) *Agrippa de occulta philosophia.* Praefatio ad lectores und *operis totius conclusio*, p. 346. Haec sunt, quae ad ma-

Mangel an Selbstständigkeit des Geistes und das Hin- und Herschwanken des Urtheiles, wie wir es bei einem Manne erwarten müssen, dessen Leidenschaften die volle Macht der Wahrheit schwächen. Stolz, Eitelkeit und Ruhmsucht hinderten ihn, dem offenen Geständniß, daß er in seiner Jugend an eine Scheinwissenschaft Zeit und Kräfte verschwendet habe, welches er in seiner zweiten Hauptschrift abgelegt hatte [100]), immer treu zu bleiben. Er sprach vielmehr auch nach Erscheinung jener Schrift in der Dedication seines Werks über die geheime Philosophie und in andern Briefen in einem vornehmen Tone von dem Werthe desselben und versicherte, daß man aus demselben so vielen Gewinn für Weisheit ziehen werde, als aus keinem andern philosophischen Werke [101]).

Die

magiae introductionem ex traditione antiquorum, compilatione diversa in hunc librum coegimus, sermone quidem brevi, sed sufficienti his, qui intellecturi sunt. Horum autem quaedam cum ordine, quaedam sine ordine scripta sunt, quaedam per fragmenta tradita sunt, quaedam etiam occultata et investigationi intelligentium relicta, qui in his, quae scripta sunt, acurius speculantes et perscrutantes, artis magicae completa documenta simul et infallibilia experimenta consequi possunt; tradidimus enim hanc artem taliter, ut prudentes et intelligentes latere non accidat, pravos vero et incredulos ad secretorum iliorum arcana non admittat, sed in stuporem adductos, sub ignorantiae et desperationis umbraculo destitutos relinquat.

100) *Agrippa de vanitate scientiarum.* c. 48. Verum de magicis scripsi ego juvenis adhuc libros tres amplo satis volumine, quos de occulta philosophia nuncupavi, in quibus quidquid tunc per curiosam adolescentiam erratum est, nunc cautior hac palinodia recantatum volo, permultum enim temporis et rerum in his vanitatibus olim contrivi.

101) *Agrippa* l. VII. Ep. 26. p. 1034. Meus autem liber ethnicorum philosophorum placita atque illa antiquitatis anti-

Die Magie ist nach Agrippa die höchste und vollkommenste Wissenschaft, die erhabenere Philosophie, die Vollendung der edelsten Weisheit, welche die tiefste Kenntniß der geheimsten Dinge und der ganzen Natur umfaßt, und lehret, wie alle Wesen einander ähnlich und unähnlich sind, wie man sie verbinden und einander nähern muß, um sie gegenseitig wirksamer zu machen, die Kräfte der höhern auf die niedrigern Dinge herabzuleiten, ja ihnen neue Kräfte zu geben. Die Magie umfaßt die Physik, die Mathematik und die Theologie, vereiniget sie und gibt ihnen Wirksamkeit [102]). Da es eine körperliche oder Elementarwelt, eine himmlische und intellectuelle Welt gibt, so gibt es auch drei Arten der Magie, die natürliche, die himmlische und die religiöse oder Cärimonial-Magie [103]). Der Hauptsatz, auf welchem die gesammte Magie sich gründet, ist die Voraussetzung des Daseyns dieser drei Welten, ihrer Unterordnung und des Einflusses der obern auf die niedere. Die niedere, die Elementarwelt empfängt den Einfluß der obern, von denen sie regiert wird, so daß das Urbild und der höchste Werkmeister durch Engel, Himmel, Sterne, Elemente, Thiere, Pflanzen, Metalle, Steine die Kräfte seiner Allmacht auf die Menschen, zu deren Dienst er das Universum gemacht hat, überträgt. Es ist daher nicht unvernünftig anzunehmen, daß man durch dieselben Stufen und Welten zu der urbildlichen Welt und zur ersten Ursache, von welcher alles ist und herkommt, aufstei-

 gen,

antiquissima tractat, paucis etiam eruditissimis viris hactenus cognita. — At hercle est aliquis etiam, et nescio an maximus, ex nostro libro sapientiae fructus, et qualis forte ex nullis aliis philosophorum scriptis. Dieser Brief ist kurz vor der Herausgabe des Werks an den Senat in Cöln geschrieben.

102) *Agrippa de occult. philosoph.* l. I. c. 2.

103) *Agrippa* ibid. l. I. c. 1.

gen, die Kräfte, welche in den edlern Dingen vorhanden sind, nicht nur genießen, sondern auch neue Kräfte herbeiziehen könne [104]). Der Stoff aller irdischen Dinge sind die Elemente. Jedes Element hat seine wunderbaren und charakteristischen Eigenschaften, ohne deren Kenntniß kein Magus etwas ausrichten kann. Das reinste und kräftigste Element ist das Feuer. Das himmlische Feuer belebt und erfreut alles, das irdische hingegen verzehrt und verfinstert. Das himmlische Licht vertreibt die bösen Geister, aber dieses thut auch das irdische Licht, insofern es ein Abglanz des erstern ist. Daher haben die Stifter der Religionen angeordnet, daß Gebet, Gesang und andere gottesdienstliche Handlungen nur bei angezündeten Lichtern und Lampen gehalten werden dürfen [105]). Die Luft ist gleichsam ein göttlicher Spiegel, welcher die Bilder aller Dinge aufnimmt, und indem sie durch die unmerklichen Oefnungen der thierischen und menschlichen Körper dringt, wunderbare Ahndungen, Weissagungen und Träume erregt. Die Bilder der Dinge können durch himmlische Einflüsse eine Disposition erhalten, daß sie die Sinne des Einen eher als des Andern rühren. Eben daher ist es ohne

104) *Agrippa de occult. philoſoph.* l. I. c. 1. Cum triplex ſit mundus, elementalis, coeleſtis et intellectualis et quisque inferior a ſuperiori regatur ac ſuarum virium ſuscipiat influxum, ita ut ipſe archetypus et ſummus opifex per angelos, coelos, ſtellas, elementa, animalia, plantas, metalla, lapides ſuae omnipotentiae virtutes exinde in nos transfundat, in quorum miniſterium haec omnia condidit et creavit, non irrationabile putant Magi, nos per eosdem gradus, per ſingulos mundos, ad eundem ipſum archetypum mundum, omnium opificem et primam cauſam, a qua ſunt omnia et procedunt omnia, poſſe conſcendere et non ſolum his viribus, quae in rebus nobilioribus praeexiſtant, frui poſſe, ſed alias praeterea novas deſuper poſſe attrahere.

105) *Agrippa* ib. l. I. c. 3. 4. 5.

ne Aberglauben und ohne Mitwirkung von Geistern möglich, daß ein Mensch dem andern auch in der größten Entfernung seine Gedanken mittheilet [106]).

Alle Gattungen von Dingen richten sich nach den Elementen, aus denen sie zusammengesetzt sind, selbst die Sinne und Leidenschaften der Menschen, so daß sie immer eine größere Verwandtschaft mit dem einen Element als mit dem andern haben. Die Kräfte und Eigenschaften der Dinge sind von dreierlei Art. Einige entspringen aus den Elementen selbst, wie das Erwärmen und Erkälten; andre aus der Mischung der Elemente, wie die verdauenden, auflösenden, färbenden Kräfte; andre wirken auf bestimmte Theile, indem sie z. B. Milch, Urin hervorrufen. Von diesen Kräften und Eigenschaften sind die sogenannten verborgenen verschieden, deren Ursachen kein menschlicher Verstand begreifen kann, z. B. die Kräfte mancher Dinge Gifte abzutreiben, Eisen an sich zu ziehen. Diese verborgenen Kräfte können auch dann, wenn sie in kleinen Massen enthalten sind, große Wirkungen hervorbringen, welches bei den Eigenschaften, die aus den Elementen entspringen, nicht Statt findet. Die verborgenen Eigenschaften werden von Gott durch die Weltseele, und unter harmonischer Mitwirkung der himmlischen Geister und der Einflüsse und Aspecten der Gestirne den Dingen der Unterwelt eingegossen. Der durch sich selbst bewegliche Geist und der an sich träge und unbewegliche Körper können nur durch ein gewisses Mittelwesen mit einander verbunden werden, welches gleichsam Seele und nicht Körper oder Nichtseele und schon Körper ist; dieses ist der Weltgeist, welcher auch das fünfte Element oder Wesen genannt wird. So wie die Kräfte unserer Seele durch den uns beiwohnenden Geist in allen Theilen des menschlichen Körpers wirken, so breiten

ten

106) *Agrippa* ib. l. l. c. 6.

ten sich die Kräfte der Weltseele vermöge des Weltgeistes über alle Dinge in dem ganzen Universum aus. Denn alles, was existirt, hat einen Strahl der Weltseele und ihrer Kraft empfangen. Am stärksten theilt sie sich jedoch solchen Dingen mit, welche am meisten vom Weltgeiste geschöpft haben. Dieser Weltgeist wird aus den Strahlen der Gestirne geschöpft, insofern die irdischen Dinge sich zum Empfange derselben geschickt machen. Der Weltgeist nutzt dann am meisten, wenn man ihn von den übrigen Elementen abzusondern oder solche Dinge vorzüglich zu gebrauchen weiß, in welchen er vorzüglich vorhanden, d. i. wo er nicht so innig mit Körper und Materie verbunden ist, und daher größere Wirksamkeit und Zeugungskraft besitzt. Die Alchymisten bemühen sich denselben von Gold und Silber zu scheiden; gelingt das, so verwandelt er alle übrige Metalle in Gold und Silber. — Auch ich, sagt Agrippa, weiß diese Scheidung zu bewirken, und habe sie bei andern vollführen sehen. Ich konnte aber nicht mehr Gold verfertigen, als die Masse Goldes betrug, woraus ich den Weltgeist abgesondert hatte. Denn da dieser Geist ausgedehnt ist, so kann er nicht über den Umfang, den er selbst einnimmt, unvollkommne Körper in vollkommnere verwandeln. Doch kann dieses auch noch auf andere Weise geschehen [107]). Dieses nebst der natürlichen und erdichteten Verwandtschaft oder Wahlverwandtschaft der Dinge sind die vorzüglichsten Grundsätze dieser sogenannten geheimen Philosophie und der übernatürlichen Magie, welche Wahres und Falsches auf wunderbare Weise unter einander mischt und die Natur unter dem Einflusse von Seelen und Geistern in eine Feenwelt verwandelt. Eine ausführliche Darstellung des Inhalts dieser Philosophie, so wie eine Beurtheilung ihrer Grundsätze, ist unnöthig.

Die

107) *Agrippa* ibid. l. I. c. 12, 13, 14.

Die Kunst des Lullus hatte in frühern Jahren ebenfalls Agrippas Gunst gewonnen. Er suchte sie als einen Schlüssel aller Wissenschaften, als eine allgemeine Erfindungskunst, durch welche man in den Stand gesetzt würde, ohne alle weitere Beihülfe mit Ausschließung alles Irrthums und Zweifels Wahrheit und Erkenntniß in dem ganzen Gebiete des Wissens ohne Mühe und Arbeit zu finden, auszubreiten und durch einen Commentar zu erklären [108]). In seinen spätern Jahren, nachdem er den Dunstschein dieser Kunst durchschauet hatte, fällte er ein vernünftiges Urtheil über den Werth und Gebrauch dieser Kunst, daß sie mehr dazu diene, mit Schein über jede Sache für und wider zu disputiren, ohne Einsicht von wissenschaftlichen Gegenständen zu schwatzen, als die Erwerbung einer gründlichen Gelehrsamkeit zu befördern [109]).

Unter allen Schriften des Agrippa hat keine so viel Aufsehen gemacht, als die de vanitate scientiarum, welche

108) *Agrippae in artem brevem Raymundi Lulli commentaria.* Oper. T. II. p. 315. Praefatio. Tantam dignitatem et praecellentiam ineſſe, ut, ſe ſola ſufficiente, nulla alia ſcientia praeſuppoſita, non ullo indigens forinſeco, in nemine infallibiter cum omni ſecuritate ac certitudine, errore omni ſemoto, de omni re ſcibili veritatem ac ſcientiam ſine difficultate et labore invenire nos faciat.

109) *Agrippa de vanitate ſcientiarum.* c. 9. Invenit Raymundus Lullus recentioribus temporibus haud abſimilem prodigioſam artem, per quam, tanquam olim Georgius Leontinus — de quovis ſubiecto ſermone abunde quis valeat diſſerere, atque invenire quadam artificioſa nominum et verborum perturbatione, atque in utramque partem de omni ſermone curioſo hoc plus quam eleganti artificio garrulae loquacitatis oſtentatione diſputare, neque ullum vincendi locum aliis relinquere, et res minutiſſimas et puſillas in immenſum dilatare. Sed haec altius repetere non eſt neceſſe, nos ampla ſatis commentaria in hanc

che im J. 1526 in einer kummervollen Lage ausgearbeitet, und vier Jahre später (sie erschien 1530 zu Antwerpen) dem Drucke übergeben wurde. Sein Gemüthszustand, sein Verdruß und Unwillen über die Noth, die Täuschungen und fehlgeschlagenen Hofnungen, welche er in den wenigen Jahren seines französischen Dienstes erfahren hatte, die religiöse mystische Stimmung, welche er früherhin, während er sich zu Metz aufhielt, angenommen hatte, und durch seine Schicksale unterhalten wurde, alles dieses gab ihm eine gewisse trübe und bittere Stimmung, in welcher er die Menschen und alles ihr Streben und Thun in einem nachtheiligen Lichte erblickte, und durch die Hervorziehung der Eitelkeit und Niedrigkeit ihres Denkens und Handelns, durch Aufdeckung der Nichtigkeit, Ungewißheit und Unvollkommenheit aller menschlichen Wissenschaften seinem gepreßten Herzen Luft zu machen suchte. In dieser Gemüthslage schrieb er jene Declamation gegen die Wissenschaften, welche für die Kenntniß des damaligen Zustandes der Menschheit und der Wissenschaften so wichtig, und durch den hellen Blick sowohl als das gesunde Urtheil des Agrippa selbst in Beziehung auf seine frühern Verirrungen sehr lehrreich und interessant ist. Freilich darf man nicht vergessen, daß man eine Declamation, ein rhetorisches Kunstwerk vor sich hat, und daß die Gemüthslage ihn tadelsüchtig machte, und darf daher in diesem Gemälde nicht alles so streng für unverfälschte Wahrheit nehmen. Jedoch, wenn man auch die Ueber-

hanc artem dedimus alibi, verum nolo haec alicui fucum faciant in artificio admodum levi, quod etsi eisdem extollere nisi sumus, tamen res ipsa palam se facit, ut opus non sit, circa hanc magnopere depugnare. Hoc autem admonere vos oportet, hanc artem ad pompam ingenii et doctrinae ostentationem potius, quam ad comparandam eruditionem valere ac longe plus habere audaciae quam efficaciae.

Uebertreibungen und falschen Ansichten abziehet, welche durch die Verstimmung des Gefühls und die rhetorische Behandlung des Gegenstandes herbeigeführt wurden, so bleibt das Ganze doch immer in Ansehung der einzelnen Thatsachen ein größtentheils wahres Gemälde der damaligen Menschheit und man findet nur das daraus gezogene allgemeine Urtheil von der Nichtigkeit aller Wissenschaften unrichtig, welches seinen Grund in dem Mysticismus hat, zu dem Agrippa sich bekannte. Diese Denkart, welche durch seine Erfahrungen verstärkt wurde, ist die eigentliche Grundlage der ganzen Schilderung der damaligen Menschheit und ihrer Cultur. Er hatte sich von seinen Talenten und Kenntnissen, besonders von den geheimen, deren er sich rühmte, Ruhm und Glanz, Ehre und Reichthum versprochen; aber alle seine Aussichten sah er vereitelt, er sah sich durch eine Classe von Menschen, die durch ihre Unwissenheit, Geistlosigkeit, Lasterhaftigkeit nur Verachtung verdienten, und gleichwohl durch niedrige Künste der Scheinheiligkeit und Schmeichelei sich Wohlstand, Ehre und Ansehen erwarben, in einen Zustand von Niedrigkeit, Dürftigkeit und Verachtung versetzt. Dieses vermehrte seinen Unmuth, erfüllte ihn mit einer Geringschätzung gegen die Wissenschaften, Künste, und mit bitterm Hohn gegen die Schlechtigkeit der Menschen, er fühlte sich immer mehr hingezogen zu dem Ewigen und Unvergänglichen, und fand in der Bibel, als dem Worte Gottes, die Beruhigung, die er sonst vergeblich gesucht hatte. Jedoch wurde in dieser religiösen Hingebung das Gefühl des gekränkten Stolzes und der getäuschten Hoffnung nicht ganz unterdrückt, sondern durch den Gegensatz jenes religiösen mystischen Gefühles noch lebhafter empfunden. In dieser Stimmung nahm er sich vor, seinem gepreßten Herzen durch die Declamation über die Ungewißheit und Nichtigkeit der Wissenschaften, die er selbst eine cynische, d. i. beißende

nannte, Luft zu machen [110]). Während der Ausarbeitung verlor sich die Heftigkeit des gereitzten Gefühls durch die Erhebung des Stolzes; denn es schien ihm ein heroisches Unternehmen, alle Wissenschaften und Künste, sammt dem großen Heere von Pflegern und Liebhabern anzugreifen, und der Einfluß des religiösen Gefühls gab der ganzen Ausführung einen bestimmten Zweck und Haltung. Er sah, wie er in der Vorrede versichert, mit Unwillen, daß so viele Menschen durch menschliche Wissenschaft und Künste so übermüthig geworden waren, daß sie die Wahrheiten der heiligen Schrift, weil ihnen der Schmuck der Worte, die Kraft des Syllogismus, fremde Gelehrsamkeit, und Philosophie und Ueberredungskünste fehlen, und sich auf die bloße Wirksamkeit der Tugend und des Glaubens stützen, als etwas Rohes und Bäuerisches geringschätzen, verachten und höhnen, oder wenigstens die Philosophie vorziehen. Mit gleichem Unwillen bemerkt er, daß in den Lehranstalten die Schüler eidlich verpflichtet wurden, den Aristoteles, Boethius, Thomas, Albertus und übrigen Götter der Scholastiker nie zu bestreiten, daß die geringste Abweichung von denselben als Ketzerei angesehen wurde, die mit Feuer vertilgt werden müsse. Es ist, dachte er, nothwendig, diese tollkühnen Riesen und Feinde der heiligen Schrift

110) *Agrippa de vanitate scientiarum.* Dedication: ipsumque iacet ingenium, fortunae meae indignatione deiectum, adeo ut ex ipsa indignatione ferme cum troiana illa Hecuba versus sim in canem, ac nullarum virium sim ad bene dicendum, nil amplius memini, nisi mordere, oblatrare, maledicere, conviciari, atque sic adfectus scripsi his diebus volumen satis amplum, cui de incertitudine ac vanitate scientiarum titulum feci, in quo sic in universam illam scientiarum et artium gigantomachiam oblatravi, sic omnes illos scientiarum et artium robustissimos venatores validissimis morsibus perstrinxi, ut quoties opus ipsum reviso, ipse ego me demirer talem in homine canem, et cui nihil caninum desit praeter unam adulationem, licet aulico admodum necessariam.

Schrift anzugreifen, ihre Verschanzungen und Schlösser einzunehmen; man muß zeigen, wie groß die Blindheit der Menschen ist, daß sie mit so vielen Künsten und Wissenschaften, mit so vielen Lehrern und Meistern doch immer von der Erkenntniß der Wahrheit abweichen; man muß zeigen, wie groß ihre Unbesonnenheit und stolze Anmaßung ist, die Schulen der Philosophen der christlichen Kirche, die Meinungen der Menschen dem Worte Gottes gleich zu stellen, oder gar vorzuziehen; wie gottlos die Tyrannei ist, den Verstand der Wißbegierigen an die Aussprüche gewisser Denker sclavisch zu binden, und ihnen die Freiheit in Erforschung und Befolgung der Wahrheit zu entziehen.

Diesen rühmlichen Zweck hat Agrippa vor Augen gehabt, aber nicht mit philosophischer Ruhe, Präcision und Gründlichkeit ausgeführet, weil Affect und Leidenschaft und die Nebenabsicht, ein rhetorisches Kunstwerk zu liefern, Einfluß darauf hatten. Es zeigt sich schon darin ein Mangel von philosophischer Bestimmtheit, daß er die Cultur der Wissenschaften überhaupt als streitend mit der Achtung für die Bibel und mit echter Religiosität betrachtet und fordert, man solle, um religiös zu seyn, die Wissenschaften verachten. Diese philosophische Ansicht hinderte ihn auch, die wirklichen Mängel in dem damaligen Zustande der Wissenschaften mit bestimmter Hinweisung auf ihre Gründe auf eine lehrreiche Weise darzustellen. Er spricht ohne gründliche Einsicht in die Gründe und den Zusammenhang des Erkennens allen Wissenschaften Wahrheit und Gewißheit ab, schon aus dem Grunde, weil sie menschliche Erfindungen und alle Menschen, nach dem Ausspruche der Bibel, Lügner sind, läßt ihre Gewißheit nur von dem Glauben an ihre Lehrer abhängen, und verweist unmittelbar an die göttliche Bibel, als den Inbegriff aller Wahrheit und den untrüglichen Kanon aller Beurtheilung über Wahrheit und Irrthum, und das einzige Ziel aller vernünftigen Bestrebungen des Menschen, welches ist, den Willen Gottes

tes erkennen und ihn erfüllen. Das Studium der Wissenschaften hält er darum für unnütz, weil es seine Verehrer nicht wahrhaft beglücke. So einseitig und irrig diese und andere allgemeine Urtheile sind, so viel Treffendes sagt Agrippa in der Schilderung des Zustandes der einzelnen Wissenschaften seiner Zeit und man siehet daraus, wie unvollkommen und welcher Verbesserungen sie damals bedürftig waren. Dieses gilt auch besonders von der Logik, der Naturphilosophie, der Moral und Theologie, wiewohl er nicht sowohl philosophische Einsicht als historische Kenntnisse von der Bearbeitung dieser Wissenschaften und den abweichenden Behauptungen in denselben verräth. Daher hält er dafür, daß die Moral, wenn es eine gebe, nicht auf philosophischen Gründen, sondern auf Beobachtungen des gemeinen Lebens, auf Sitten und Gewohnheiten beruhe, und nach Verschiedenheit der Zeiten und Oerter veränderlich sey. Weit schärfer, eindringender war sein Urtheil über die Gegenstände, welche sich auf die Religion beziehen; er würdiget die Vernunftwidrigkeit des äußern Gottesdienstes der katholischen Kirche, des kanonischen Rechts, der Mönche, die unnütze Subtilität der scholastischen Theologie mit solcher Derbheit und Freimüthigkeit, daß man sich wundern muß, daß Agrippa dem Bannstrahle und der Inquisition entgangen ist. Alle geheime Wissenschaften verwarf er als leeres Blendwerk und bereuete die Zeit, welche er in seiner Jugend auf dieselben gewendet hatte; doch konnte er nicht alle Anwandelung der Geheimnißkrämerei und Charlatanerie, wenn er von der Astrologie und Alchymie spricht, unterdrücken.

Diese Schrift erregte eine gewaltige Sensation, wie man leicht denken kann. In Deutschland, wo eben die Reformation begonnen hatte, fand sie großen Beifall, in den katholischen Ländern wurde sie von einem kleinen Theile des Publikums im Stillen gutgeheißen, von dem größern

verabscheuet. Die Mönche, Theologen und Hofleute, welche am übelsten darin weggekommen waren, fanden mehrere ketzerische und anstößige Sätze darin, und leiteten einen Inquisitionsproceß gegen Agrippa ein, der sich aber in einer Apologie mit noch größerer Freimüthigkeit und Kraft vertheidigte, so daß seine Feinde öffentlich nichts gegen ihn ausrichten konnten. Dieser Sensation wegen muß man allerdings glauben, daß diese Schrift mittelbarer Weise und im Stillen viel gewirket habe, wenigstens zur Weckung des Geistes, zur Belebung des Interesses einer freiern Untersuchung und zum Abscheu der bisherigen sclavischen Denkungsart und gedankenlosen Nachbeterei.

Die geheimen Wissenschaften und besonders die Cabbala erhielten durch den Arzt und Charlatan Philipp Aurelius Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus Eremita, geboren 1493 zu Einsideln in der Schweitz, eine weit größere Anzahl von Liebhabern. Denn dieser Mann, der sich ohne gelehrte Kenntnisse und Bildung zum Reformator der Medicin aufwarf, erhielt doch durch seine neue, dem Schlendrian entgegengesetzte, kräftige Behandlung der Krankheiten, besonders der äußeren, seine neuen, durch die Chemie gewonnenen Heilmittel und überhaupt durch seine vielen, richtigen, obgleich nicht gehörig ausgebildeten und daher meistentheils einseitigen Ansichten, so wie auch durch seine Sonderbarkeiten und Großsprechereien einen großen Anhang, durch welchen auch sein Glaube an die innere Erleuchtung, als die Quelle aller Kunst und Wissenschaft, seine Vorliebe für die Cabbala als geheime von Gott geoffenbarte Wissenschaft nebst seinen rohen abergläubischen Vorstellungen von der Natur und den in derselben wirkenden Geistern, von Astrologie u. s. w. eine große Ausbreitung erlangte. Da er in seiner Jugend nie ordentlich studirte, sondern nur von seinem Vater einige Anleitung zur medicinischen Praxis, vorzüglich zur Wundarznei, wahrscheinlich auch einige Kennt-

nisse

nisse von dem Goldmachen erhalten hatte, so entwickelte sich in ihm bei natürlich guten Anlagen ein lebhaftes Interesse für die geheimen Kenntnisse, welches in der Schule des Abts von Sponheim, Trithemius, und dem Umgange mit andern der Alchymie ergebenen Männern genährt wurde. Die Alchymie scheint indessen bei Paracelsus bald ein anderes und besseres Ziel, nehmlich die Gewinnung kräftiger Arzneien aus dem Mineralreiche, erhalten zu haben, und dadurch entstand der Gedanke, vermittelst derselben der ganzen Heilkunde eine neue und bessere Gestalt zu geben. Er machte zu dem Ende mehrere Reisen, auf welchen er besonders von dem gemeinen Volke, als Hirten, Schäfern, Weibern verborgene Arzneymittel zu sammeln bemüht war. Und so bildete er sich mit wenigen gelehrten Hülfsmitteln, durch seine eigenen Beobachtungen, Erfahrungen und Versuche zu einem practischen Arzte, der durch seinen hellen aber nicht ausgebildeten Sinn und kräftige Gemüthsart vieles in einem andern und bessern Licht sah, mehrere Gebrechen und Unvollkommenheiten der Aerzte und ihrer Kunst entdeckte, aber aus Mangel an philosophischer Bildung und gründlicher Naturkenntniß auf halbem Wege stehen blieb, und ein unvollkommenes, einseitiges Aggregat von Regeln und Beobachtungen an die Stelle des alten Systems setzte, in welchem ebenfalls Wahres und Falsches gemischt war. Die Heftigkeit, womit er die galenischen Aerzte, die damals herrschten, angriff, dadurch aber der Reform, die er bewirken wollte, selbst schadete, war eine Folge seines heftigen Temperamentes, seines Stolzes und der Verfolgungen, die er verschuldet und unverschuldet erfuhr.

Theophrast war nehmlich durch die cabbalistischen Schriften und durch die tumultuarische Weise, wie er zu seinen Kenntnissen gekommen war, durch die Vorwürfe seiner Gegner, daß er die Arzneikunde nicht verstehen könne,

weil

weil er sie nicht ordentlich studirt habe, auf den Gedanken geführt worden, daß alle Kunst und Wissenschaft ein unmittelbares Geschenk der Gottheit sey, ohne unser Zuthun. Der Mensch, sagt er, erfindet nichts, der Teufel erfindet nichts; Gott ist es allein, der uns alles durch das Licht der Natur offenbaret. Der heilige Geist zündet in uns, ohne unser Zuthun, das innere Licht an, durch welches wir alle Weisheit und alle medicinische Gelehrsamkeit erhalten. Dieser offenbaret seiner Schüler Weisheit und Verstand durch ihre Werke, also daß die viehische Vernunft sich in solchem verwundern muß [111]). Gott bleibt in allen Dingen der oberste Scribent, der erste, der höchste und unser aller Text. Der Geist, der von demselben ausgehet, wird, wie in der Schrift stehet, uns in alle Wahrheit führen, uns alle Dinge lehren. Unter dem „alle Dinge" ist nach Theophrastus Erklärung auch die Arznei, die Philosophie und Astronomie begriffen. — Johannes, Daniel, Hesekiel, Moses, ein jeglicher ist ein Magus gewesen, ein geborner Cabbalist und divinator. Die ars cabbalistica schließt alles auf, und mit dieser muß sich der angehende Arzt bekannt machen, sonst irrt er beständig [112]). Man siehet, daß er unter der Cabbala alle durch göttliche Erleuchtung gegebene Erkenntniß verstand, wobei der Mensch sich nur als ein passives Instrument verhält. Nach dieser Voraussetzung dürfen wir deutliche Begriffe, Ordnung und Zusammenhang in seinen Räsonnements nicht mehr erwarten.

Die Arzneikunst hat nach Paracelsus vier Säulen, die Philosophie, Astronomie, Alchymie und die Tugend

111). Theophrast Paragranum. l. I. p. 208. l. IV. p. 227.

112) Theophrast labyrinthus medicor. p. 277. de pestilentia l. II. p. 345. Paragranum. l. II. p. 214.

Tugend. Welche Vorstellung er von den drei Grundwissenschaften und der Arzneikunst sich machte, läßt sich schon aus dem Gesagten bestimmen. Die Philosophie ist das Wissen dessen, was vor dem Menschen gewesen ist, sie ist nichts anders als die unsichtbare Natur, (Identität der Erkenntniß und der Natur) und Construction der Natur, wodurch der Philosoph alles, was ist, in seinem Ich hat, wie es außer denselben an sich ist. Sie beruht daher auf der Einheit des Makrokosmus und Mikrokosmus. Sie macht daher aus Himmel und Erde den Mikrokosmus, und aus diesem wieder den Lauf der Himmel und der Erden [113]). Astronomie und Philosophie unterscheiden sich nur darin, daß jene die Dinge der obern Sphäre, diese die Dinge der untern Sphäre zum Gegenstande habe. Beide

113) Theophrast, Paragranum. Was ist das Erste der Arznei? Daß der Arzt wisse das, so vor dem Menschen gewesen ist, dasselbe ist Philosophia, sie tractirt nichts nach dem Menschen, sondern was vor dem Menschen. — So nun der Arzt aus der Natur wachsen soll, was ist die Natur anderst, denn die Philosophie? Was ist die Philosophie anderst, denn die unsichtbare Natur? Einer der die Sonne und den Mond erkennet und weiß mit zugethanen Augen, wie die Sonne und der Mond ist, der hat Sonne und Mond in sich, wie sie am Himmel und am Firmament stehen. Das nun ist die Philosophie, daß sie im Menschen wie außerhalb unbegreiflich steht, wie einer, der sich selbst im Spiegel sieht. — Einer, der da will ein Philosophus seyn, und darin kein Falsch legen, der muß den Grund der Philosophie dermaßen setzen, daß er Himmel und Erde in Einem Mikrokosmus mache, und nicht um ein Härlein fehlschieße. Also auch einer, der da will aus dem Grunde der Arznei schreiben, der muß auch nicht um ein Härlein fehlen anderst, denn daß er aus dem Microcosmo den Lauf der Himmel und der Erden mache. Also daß der Philosophus nichts anderst findet im Himmel, und in der Erden, denn was er im Menschen auch findet, und daß der Arzt nichts findet im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben.

Beide sind aber wieder im Grunde eins [114]). Von der Alchymie hatte Paracelsus eine richtigere Ansicht, ihr Zweck sey nicht Gold, sondern arcana, unter welchen er nichts anders als Arzneimittel verstand, zu machen, und sie gegen die Krankheiten zu richten, und zwar alles dieses nach Anweisung der Natur. Hier war er auf einem sehr guten Wege, wenn ihn nicht seine phantastische Philosophie, der Mangel einer gesunden Theorie, gehindert hätten, auf demselben Fortschritte zu machen. Ohne alle Regeln und Grundsätze für die Beobachtung und Reflexion führte ihn sein heller Blick und seine Phantasie eben so oft auf treffende Bemerkungen, als auf Irrwege.

Das System, welchem Paracelsus folgte, war die Cabbala oder das Emanationssystem. Doch hatte er nur einzelne Bruchstücke davon aufgefaßt, und seine lebhafte Phantasie formte sie auf mannigfaltige Weise um. Es würde eine undankbare Arbeit seyn, alle diese theosophischen Phantasien aus seinen Schriften zu sammlen und sie zu einem Ganzen zu verbinden; es ist genug, daß nur einige Hauptideen dargestellt werden, welche theils seinen logischen Charakter und die Beschaffenheit seines Wissens offenbaren, theils durch seine Schule sich verbreitet und weiter fortgewirkt haben.

Gott ist das Grundwesen, aus welchem alle Dinge ausgeflossen, und das Licht, welches alle Erkenntniß gibt.

Aus

114) Theophrast Paragranum. Ein jeglicher Theil ist für sich selbst zweifach, denn jedwede Sphäre hat zwey Elemente. Darum ist der Astronomus der Philosophus des Himmels und der Luft, und was der Astronomus weiß, soll auch der Philosophus wissen, und hingegen Astronomus Philosophiam. Sie heißen beide Philosophi auch beide Astronomi; jedweder ist ein Astronomus, jedweder ein Philosophus. Der eine braucht die astra in der untern Sphäre, der Andere die minera in der obern Sphäre, also ist minera und astrum ein Ding.

Aus Gott ist zuerst der parens hominis (der Adam Kadmon der Cabbala) und aus ihm sind alle Geister ausgeflossen. Paracelsus nennt diesen parens hominis auch Christus, und den limbus minor, die letzte Creatur, in welche der große limbus, der Same aller Creaturen, der Unendliche, hineingeht. Alle Wissenschaften und Künste des Menschen entspringen aus diesem limbus; wer sich in denselben vertieft, wer zur Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben gelangt, der kann allen Geistern gebieten. Die aus diesem limbus gelehrt sind, das sind die gelehrtesten, die aus dem Gestirn, die mindesten, die aus dem Licht der Natur, die mittelsten [115]).

Alles was ist, hat sein Vorbild in jenem Urwesen und Nachbilde desselben, dem limbus minor. Dieses ist ein Geist, spiritus, das eigentliche Wesen jedes Dinges. So gibt es einen doppelten Himmel, den sichtbaren, den Inbegriff der Körper des Firmaments, und den unsichtbaren, das astrum, den Weltgeist. Jeder sichtbare Körper ist die Hülle eines unsichtbaren syderischen oder astralischen Leibes, dessen Wesen der spiritus ist. Alles ist daher in dem ganzen Universum beseelt; alles was lebt, ißt und trinkt und gibt Excremente von sich. In diesem Sinne leben alle Mineralien, ja selbst alle Feuchigkeiten [116]). Daher nimmt Paracelsus in allen Theilen der Unterwelt, im Wasser, in der Luft, in der Erde, in dem Feuer unendlich viele Geister an, welche das Mittel zwischen materiellen und immateriellen Wesen halten, wie Menschen essen, trinken, sprechen, wandern, Kinder zeugen, aber sich dadurch den reinen Geistern nähern, daß sie weit behender, schneller und durchsichtiger sind,

115) Theophrast de pestilentia l. II. p. 348. Von podagrischen Krankheiten 1. B. S. 581. Große Wundarznei 2. B. S. 73.

116) Theophrast de modo pharmacandi l. II. p. 772.

ſind, als irgend ein anderer thieriſcher Körper. Sie werden krank und ſterben, es bleibt alsdenn aber keine Seele zurück. Die Luftgeiſter heißen Sylvani, die Waſſergeiſter Nymphae oder Undinae, die Erdgeiſter Gnomen oder Pygmäen, die Feuergeiſter Salamander. Sie wiſſen das Künftige, ſind die Hüter verborgener Schätze und werden, die Salamander ausgenommen, wenn es Gott erlaubt, ſichtbar, ſprechen und vermiſchen ſich fleiſchlich mit dem Menſchen [117]). Auch die thieriſchen und menſchlichen Leiber haben einen Geiſt erhalten, der in dem Magen reſidirt und da das Geſchäft des Alchymiſten verrichtet, indem er das Gift von dem Nahrungsſtoffe in den Speiſen ſcheidet, und ihnen die Tinctur gibt, wodurch ſie zur Aſſimilation fähig werden. Dieſer Meiſter im Magen, der Brot in Blut verwandelt, iſt das Vorbild des Arztes, der ebenfalls mit dieſem Geiſte ſich verſtehen und denſelben unterſtützen muß. Dieſer Geiſt, den Paracelſus Archeus nennt, kann auch mit dem Namen der Natur belegt werden. Der Archeus nimmt alle Veränderungen eigenmächtig vor und curirt auch die Krankheiten allein. Er hat Kopf und Hände und iſt nichts anders als der ſpiritus vitae, der aſtraliſche Leib des Menſchen und außer ihm gibt es keinen ſpiritus im Körper [118]). Die himmliſchen Intelligenzen, oder der aſtraliſche Leib drücken allen materiellen Körpern gewiſſe Spuren und Zeichen ein, wodurch man die Herrſchaft dieſer Intelligenzen über den Menſchen erkennen kann. Der Magus, welcher die Bedeutung dieſer Zeichen kennt, und aus den Signaturen das Weſen, die Natur und die Eigenſchaften eines Körpers erkennen kann, beſitzt einen hohen Grad der Theoſophie. Dieſe hatte Adam inne, der deswegen auch allen Thieren die paſſendſten Namen geben konnte. Derjenige Menſch, der durch



117) *Paracelſi* philoſophia magna ed. Dordr. p. 176. ſeq.
118) *Paracelſus Paramirum* II. p. 36. IV. p. 77. de ſpiribus membrorum l. II. p. 318.

Abstraction von aller Sinnlichkeit und durch kindliche Ergebenheit in den Willen Gottes, sich der Einwirkung der himmlischen Intelligenzen theilhaftig gemacht hat, ist eben damit auch im Besitz des Steins der Weisen; er hat niemals Mangel, alle irdischen Creaturen und alle himmlischen Kräfte sind ihm unterthan, er kann alle Krankheiten heilen und lebt selbst so lange als es ihm gefällt, denn er ist im Besitze des Lebens-Elixirs, welches Adam und die Erzväter vor der Sündfluth gebrauchten und wodurch sie zu dem hohen Alter gelangten. Auch Beelzebub, der oberste der Teufel, ist dem Theosophen unterworfen. Und wer mag den Theosophen tadeln, wenn er im Glauben dem Teufel befiehlt: zieh mir das Roß aus dem Graben. Nur muß der Gläubige nicht thun, was der Teufel will [119]).

Alle Dinge in der Natur stehen in allgemeiner Harmonie. So ist eine solche Harmonie zwischen dem Macrocosmus und dem Microcosmus, zwischen den ewigen Mustern (den Ideen, Begriffen, welche aber Paracelsus mit den Neuplatonikern substanzialisirt) und den Dingen der sublunarischen Welt. Im Firmament und im Macrocosmus sind alle Glieder unsers Körpers nicht wirklich, sondern virtualiter und spiritualiter enthalten. Als Philosoph erkennet der Arzt die untere Sphäre oder das Daseyn der himmlischen Intelligenzen in den sublunarischen Dingen, als Astronom aber die obere Sphäre d. h. er findet die Glieder des menschlichen Körpers in dem Firmament wieder. Die Geschichten der Erde geschehen im Himmel, ehe dieß auf Erden angegangen ist. So einem träumt was morgen geschiehet, so läuft der Himmel vor und thut alle Werke, die nachher der Mensch auf Erden vollbringt. Im Schlafe offenbaret Gott dem Geiste des Menschen die Geheimnisse der Cabbala. Die himmlischen Intelli-

119) *Paracelsus* de signaturis rer. natural. l. IX. p. 910. 919. Archidox. l. VIII. p. 818. Morbi invisib. p. 112.

telligenzen finden sich auch in allen übrigen Dingen. Ißt Jemand ein Stück Brot, so genießt er in demselben Himmel und Erde und alle Gestirne und alle himmlischen Intelligenzen [120a]).

Paracelsus nimmt drei oder vier Uranfänge der Dinge an, das astrum, die radix, das elementum, und das sperma, das Vehikel des wahren Samens. Alle diese Uranfänge waren in dem Chaos oder, wie es Paracelsus nennt, dem mysterium magnum eingeschlossen. Das astrum ist die thätige Kraft, welche der formlosen Materie die Form mittheilte und ihre Bildung vollendete. Diese astra sind wie vernünftige Wesen anzusehen: sie sodomiren, sagt er, und adulteriren eben so wie andere Creaturen. Jedes astrum zieht das Kraut und das Metall nach Willkür aus dem mysterio magno hervor, mit welchem es verwandt ist, und gibt der Wurzel desselben astralische Form. Die wahren Elemente sind Salz, Schwefel und Queckfilber, nicht diese sichtbaren Körper, sondern die unsichtbaren, astralischen, welche nur dem Theosophen, der sich von aller groben Sinnlichkeit zur reinen Eudämonie erhoben hat, bemerkbar sind. Das astralische Salz ist der Grund der Consistenz der Körper und ihres Rückstandes nach dem Verbrennen. Der syderische Schwefel macht, durch astralische Einflüsse belebt, den Grund des Wachsthums der Körper und des Verbrennens selbst aus. Das syderische Queckfilber ist der Grund der Flüssigkeit und des Verrauchens. Die Zusammenkunft dieser drei Körper macht den Körper aus [120b]).

Dar-

120 a) *Paracelsus* labyrinthus medic. p. 277. Paragranum l. I. p. 207. de caduca matrice p. 616. Fragment. med. p. 141. de modo pharmacandi l. II. p. 778.

120 b) *Paracelsus* philosophia magna p. 90. de pestilentia l. I. p. 339. Paramirum 2. B. p. 26. 39. Große Wundarznei 2. B. S. 81.

Daraus haben sich die Nachfolger des Paracelsus folgende drei Harmonien gebildet:

| | | |
|---|---|---|
| Seele | Geist | Leib |
| Queckſilber | Schwefel | Salz |
| Waſſer | Luft | Erde [121]). |

Dieſes ſind nur einige wenige Gedanken aus Paracelſus Schriften, aber hinreichend uns eine Vorſtellung von den Grundſätzen ſeiner Philoſophie, Phyſik und theoretiſchen Heilkunde zu machen. Man ſiehet wohl, daß er an die höchſte Speculation ſtreifet, ohne ſie in einem wohl gegliederten Syſteme durchzuführen. Er reihet an dieſelbe richtige Beobachtungen an, verkleidet ſie aber in die Sprache der Cabbala, verwandelt Kräfte der Natur in Geiſter, und ſo entſtehet dieſes ſonderbare Gemiſch von Rhapſodieen, in welchem richtige und falſche Beobachtungen, treffende und ſchiefe Urtheile, helle Blicke und grober Aberglaube mit einander gepaaret ſind. Indeſſen erhielt doch Paracelſus nicht nur bei ſeinem unſteten Leben, ſondern auch nach ſeinem Tode, welcher 1541 den 24. September zu Salzburg erfolgte, eine große Celebrität, und ein Theil ſeiner Theorie und Praxis fand ungeachtet des heftigſten Kampfes der Galeniſchen Schule doch auch bei einem bedeutenden Publicum lebhaften Beifall. Mehrere Aerzte und unter dieſen auch Männer von Bildung und gelehrten Kenntniſſen, wie Michael Toxites, Peter Severin, Theodor und Jacob Zwinger, Oswald Croll, Jacob Gohory, freilich aber auch rohe Empiriker und Abentheurer, wie Leothard Thurneiſſer, nahmen die Paracelſiſchen Beobachtungen, Entdeckungen, Meinungen an, verbreiteten ſie, ſuchten ſie wie Severin in ein zuſammenhängendes Syſtem zu bringen, oder das Nützliche und Brauchbare

121) *Thurneiſſers προκαταλήψις* der Harn-Proben. 1571. S. 2. Sprengels Geſchichte der Arzneikunſt 3. Th. S. 335. ff.

bare aus Paracelsus Schriften und Methode mit dem Galenischen System zu vereinigen. Die Theorie und Praxis der Medicin hat durch die Paracelsische Schule bedeutende Fortschritte gemacht und besonders ist die Chemie als Naturwissenschaft hauptsächlich aus jener Schule hervorgegangen. Aber zu gleicher Zeit wurde der Aberglaube, die Schwärmerei, die Cabbalistische Träumerei auch ausgebreitet und dadurch der Fortschritt der wahren Philosophie sowohl als der Naturwissenschaft aufgehalten. Es traten Männer auf, welche sich göttlicher Offenbarungen rühmten, und ohne Studium und Bildung, ohne den selbstthätigen Gebrauch des Erkenntnißvermögens und der natürlichen Erkenntnißmittel durch göttliches Licht Aufschlüsse über Gott und Welt wollten erhalten haben, welche die Vernunft durch keine Anstrengung erreichen könne. Ja es bildete sich sogar eine Gesellschaft, welche nach ihrem Vorgeben einen verborgenen Zweck, die Umwandelung aller Dinge, wozu der Stein der Weisen und das Lebens-Elixir als Mittel dienen sollten, sich vorgesetzt hatte, im Grunde aber nur Aberglauben und Schwärmerei durch die Chimären der Alchymie, der Magie und Cabbala unterhielt und durch die Lobpreisung der göttlichen Erleuchtung, durch die Verachtung alles selbstthätigen Strebens nach Wahrheit, die finstern Zeiten der Barbarei zurückgeführt haben würde, wenn nicht gründliche Gelehrsamkeit durch das Studium der Alten und ein ernsterer Geist des wissenschaftlichen Strebens ihren Bemühungen einen Damm entgegengesetzt hätten.

Die Rosenkreuzergesellschaft, welche sich selbst ein sehr hohes Alter zuschreibt, und ihre Geschichte bis zum König Hiram und Salomo oder wohl gar bis zum Thaaut zurückführt, ist doch nach den gründlichsten Forschungen der Gelehrten erst in dem siebzehnten Jahrhunderte entstanden, und verdankt ihren Ursprung dem spaß-

haf-

haften Einfalle eines würdigen Wirtembergischen Geistlichen, Valentin Andreä, der mit viel Gelehrsamkeit einen echt religiösen Sinn verband, und ungeachtet seines dichterischen Geistes der Schwärmerei und dem Aberglauben sich widersetzte. Nachdem er in seiner chymischen Hochzeit Christians Rosenkreuz 1602 und in der allgemeinen und Generalreformation der ganzen Welt, benebenst der fama fraternitatis der Rosenkreuzer, Regensburg 1614, sich über die Thorheiten der Alchymisten und Theosophen lustig gemacht hatte, wurde, was er wohl nicht gedacht hatte, die Dichtung von einem Christian Rosenkreuz, der im vierzehnten Jahrhunderte nach verschiedenen Reisen, auf denen er in Aegypten und Fez die erhabene Weisheit des Orients erhalten, diese Gesellschaft gestiftet und die Capelle sancti spiritus zum geheimen Versammlungsorte derselben gemacht habe, für ein wirkliches Factum von der Leichtgläubigkeit seiner Zeitgenossen gehalten und so Veranlassung zur Gründung einer solchen Gesellschaft [122]). Die Gesellschaft der Rosenkreuzer gab vor, in dem Besitze großer Geheimnisse zu seyn, leitete alle Erkenntniß aus dem göttlichen Lichte ab, wiewohl sie zum Scheine die Bibel zur einzigen Quelle derselben machte, und verachtete alle durch den Gebrauch der Naturkräfte erworbene Einsicht. Den Paracelsus verehrten sie sehr hoch und betrachteten ihn als einen Gesandten Gottes.

Der Rosenkreuzer, der Theosophen und überhaupt aller Geheimnißkrämer nahm sich Robert Flud an, der wie Agrippa von Jugend auf einen besondern Hang nach geheimen Kenntnissen hatte. Er war 1574 in der Graf-

122) Andreäs eigenhändige auf der Wolfenbüttler Bibliothek aufbewahrte Lebensbeschreibung. Teutscher Merkur 1782. März. S. 228—230.

Grafschaft Kent geboren, studirte im Jahr 1591 zu Oxford classische und orientalische Literatur, Philosophie, Mathematik, Theologie, besonders aber Medicin, reisete sechs Jahre lang in Frankreich, Italien und Deutschland, und erhielt nachdem er 1605 in sein Vaterland zurückgekommen war, die Doctorwürde in der Medicin zu Oxford, und wegen seiner Talente und Kenntnisse in der Heilkunde und Chemie, so wie durch seine Neigung zum comtemplativen Leben und seine Frömmigkeit eine ausgebreitete Praxis. Seine zahlreichen Schriften betreffen theils das System von Physik und Metaphysik, welches er sich aus der Cabbala, den ältern und neuern Schriften darüber in Verbindung mit eignen Einfällen gebildet hatte, theils die Streitigkeiten, in welche er mit Mersennus, Gassendi, Kepler, verwickelt wurde und die Apologie der Gesellschaft der Rosenkreuzer. Unter allen Theosophen kommt ihm keiner in Ansehung der gelehrten Kenntnisse bei, und sein Streben war auf einen strengern logischen Zusammenhang der theosophischen Lehren und Anwendung derselben auf die wirkliche Natur und die Heilung der Krankheiten gerichtet. Allein da er Gegenstände zu erforschen strebte, von denen kein Wissen möglich ist, da er Sätze, welche aus sehr verschiedenartigen Quellen genommen waren, systematisch zu verbinden suchte, so konnte dieses Unternehmen nicht gelingen und es mußte nothwendig das Helldunkel und die Verwirrung entstehen, welche in seinen Schriften herrschen. Da er indessen überzeugt war, daß die höchsten Wahrheitrn der Theosophie nicht demonstrirt werden, sondern nur entweder aus Offenbarung geschöpft oder zum Theil durch Erfahrungserkenntnisse, Beobachtungen und Versuche bewiesen werden können, so ist in seinem System, welches er nur als Geschichte der großen und kleinen Welt gibt, Wahres und Falsches, richtige Ansichten und Chimären bunt unter einander gemischt. Wir finden bei ihm die Hauptideen des Neuplatonismus und der Cabbala

bala, nur daß er sie dem christlichen Lehrbegriffe etwas mehr anpaßt, und daher zwischen der Emanation und Schöpfung schwankt oder der letzten mehr geneigt ist. Denn er legt die Bibel, vorzüglich die Schöpfungsgeschichte überall der Philosophie zum Grunde, und sucht nur durch den Neuplatonismus sie philosophisch aufzuklären. Daher auch sein Versuch einer Mosaischen Philosophie. Mit dem Neuplatonismus sucht er aber auch den Geist der aristotelischen Philosophie in Harmonie zu bringen. Daher die Urmaterie und Urform der Welt eine große Rolle spielen. Die Urmaterie ist ihm die Finsterniß ohne alle Form, Größe, Qualität, ein dunkler schwarzer Dampf, welchen er selbst abbildet [123]); die Form das Licht, die einzige körperliche Substanz, welche schlechthin existirt, das Einfachste, Edelste, Würdigste des ganzen Universums, die absolute Kraft. Es ist theils unerschaffen, theils erschaffen, das unerschaffene Licht ist Gott, das Princip der Natur; und, je nachdem es bloßes wahres Licht, oder erleuchtend, oder wärmend ist, die Dreieinigkeit ausmacht. Das von dem unerschaffenen Lichte erschaffene Licht ist die Seele und wesentliche Form der drei Himmel (des Empyreum, des Aether und des Elementenhimmels), welche den reinsten Geist, als das Vehikel und Behälter der Seele informirt. In den Engeln ist es eine glänzende eingegossene Intelligenz, in den himmlischen Dingen bringt es die belebende Kraft hervor, woher Leben und wirksame Zeugungskraft mit einem belebenden Glanze den untern Dingen mitgetheilt werden; in den Menschen ist es der lichte Gang der Vernunft, in den übrigen

123) In andern Schriften z. B. der medicina catholica, Frankfurt 1629. Fol. scheint er die Urmaterie nicht anzunehmen, sondern leitet alles aus den Strahlen des göttlichen Lichts ab. Wenn Gott seine Strahlen zusammenzieht, so entsteht Finsterniß, Kälte, Krankheit. T. I. S. 14. 16.

gen Thieren das verborgene Feuer, welches alle Thätigkeiten des Lebens und der Sinnen sichtbarlich beherrscht; in den Pflanzen die in ihrem Mittelpunkte verborgene lichte Seele, welche das Wachsthum und die Vermehrung in das Unendliche verursacht, in den Mineralkörpern der Glanzfunke, der sie zum Ziele ihrer Vollkommenheit bringt [124]).

So

124) *Roberti Flud*, alias de fluctibus utriusque Cosmi maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia in duo volumina secundum Cosmi differentiam divisa. Tom. I. Oppenhemii aere Ioh. Theodori de Bry 1617. Fol. c. I. L. 6. p. 27. 28. Sapientissimus mundi opifex, qui dixit, ego sum lux mundi, verus ignis, luminumque pater materiam hanc informem, hoc naturae fundamentum seu machinae universalis, subiectum formarum habitaculum, et ut cum Platone loquar, earum nutricem facere decrevit, ut ipsarum praesentia totius abyssi massa tenebris obruta visibilis et perceptibilis redderetur et in actum reduceretur, quod ut leviter perficeretur, claritatem sui ignis primum coelo empyreo (nam spiritus eius oris, quem Mercurius Trismegistus deum ignis et numen spiritus vocat, ferebatur super aquas) deinde et secundario coelo aethereo ac soli ceterisque eiusdem creaturis sphaericis liberrime communicavit, ut per earum virtutem tamquam per instrumenta coelum aerhereum decoraretur et forma vitaque creaturis inferioribus inderetur. — Haec itaque lux est substantia unica eaque corporea, simpliciter in se existens, omnium simplicissima, dignissima et nobilissima, imo tantae est nobilitatis, teste Augustino super Genesin, ut etiam corporalia, quanto plus lucis participant tanto perfectiora et nobiliora censeantur, unde et lucem primum in corporibus possidere locum asseveranter dicit. Atque hanc lucis substantiam idem Augustinus et Dionysius propter suavem eius calorem definiunt, esse ignem purum, incombustibilem, immensurabilem et non dividendum, crescentem et multiplicantem sese in infinitum, ubique se extendentem et uno momento omnibus praesentem, omnia comprehendentem, nec tamen comprehendendum, in se ipso semper lucentem, aliis vero per se invisibilem atque incognitum, quoniam nunquam illumi-

nat

So wird es ihm leicht die Indifferenz der großen und kleinen Welt zu behaupten, da das Licht, das Einfachste, doch körperliche Substanz ist und alles Entstandene Wirkung des Lichts auf die Finsterniß, die Urmaterie ist, wodurch sie verdünnt, vergeistiget wird. So entsteht zuerst aus der Einwirkung des Lichts auf die Urmaterie das Wasser, dessen feinerer Theil schon nicht mehr Körper, sondern halb Seele ist [125]). Das Licht führt einen Krieg mit der Finsterniß und treibt sie zuletzt in den Mittelpunkt des Universums. Die secundäre Kraft oder Form, welche von dem Lichte

nat visibiliter, nisi corpus aliquod, cuius materia illuminari apta est, interveniat. — Concludimus igitur, *lucem* esse vel *increatam*, scilicet *Deum omnia naturantem* (nam in ipso Deo Patre est vera lux, deinde in Filio eius illustrans splendor et uberans, et in Spiritu sancto ardens fulgor, superans omnem intelligentiam) vel ab ea increata *creatam*, quae est vel cuiuslibet trium coelorum simplicissima quasi anima et vera forma essentialis, spiritum limpidissimum tamquam eius retinaculum et vehiculum informans, vel in quibuslibet ipsorum creaturis compositis. Etenim in angelis est infusa quaedam splendens intelligentia persusaque super omnes rationis terminos, diversis tamen gradibus secundum suscipientis naturam suscepta; descendit deinde ad coelestia, ubi in illis virtutem producit vivificam, unde vita et efficax propagatio cum splendore vivifico inferioribus induntur; in hominibus est lucidus rationis discursus, in ceteris animalibus est ignis occultus actiones vitae et sensus manifeste gubernans; in vegetabilibus anima quaedam lucida circa eorum centra delitescens, vegetationem et multiplicationem causans in infinitum, in mineralibus etiam est splendoris scintilla versus perfectionis metam illa promovens.

125) *Flud* ibid. T. I. L. I. c. VIII. Quare haec aequorum pars corporea et corpulenta dicitur, pars vero media non est omnino corporalis, nec plane spiritualis, sed secundum philosophus est quasi non corpus, sed quasi iam anima, sive quasi non anima, sed quasi iam corpus, hoc est, participat de utroque extremo.

Lichte ausgehet, ist die Wärme, und die derselben entgegenstehende die Kälte, welche aus der Materie, obgleich sie ganz qualitätenlos seyn soll, abgeleitet wird. Beide machen nebst Trockenheit und Feuchtigkeit das Wesen der Elemente aus, welche sich nicht allein in der gröbern Elementarwelt, sondern auch in dem ätherischen und dem geistigen Himmel nur in größerer Reinheit finden. Alle Elemente sind zugleich das Vehikel von Geistern und Seelen, oder diese machen vielmehr das Wesen der Elemente aus, deren Verschiedenheit sich nach der großern oder kleinern Feinheit der Geister, d. i. je nachdem sie mehr oder weniger Lichtpartikeln in ihrer Substanz behalten haben, richtet. Die ganze Erde ist voll von Geistern, und zwar von gröbern der Finsterniß, besonders ist die nördliche Gegend der Aufenthalt von den wilden und bösern. Das ganze System beruht auf einem Spiele mit dem Begriffe von Geist, welcher in chemischer und metaphysischer Bedeutung beliebig gebraucht wird. Es liegt demselben richtige Kenntniß von der Natur und Naturkräften und die Ahndung feinerer Stoffe und Kräfte als die Gasarten zum Grunde (daher beruft sich auch Flud auf die Experimente der Destillation, um das Daseyn und Verhältniß der Erd- Wasser- Luft- Feuerregion und der ihnen entsprechenden Geister zu beweisen); das Ganze ist aber doch ein abentheuerliches System von Einfällen, als der Versuch, aus ein Paar zu Naturkräften erhobenen Naturerscheinungen, wie Kälte und Wärme sind, alles zu erklären, und die Physik der Körper zu einer Physik des Uebersinnlichen zu machen, nur immer erzeugen konnte. Ungeachtet seiner schwärmerischen Grillen und seines rohen Aberglaubens an die Astrologie, Chiromantie, deren Wahrheit er durch eigne Erfahrungen und Experimente zu bestätigen suchte, war doch Fluds Bemühung nicht ganz fruchtlos für die Naturkenntniß, er erfand früher als Toricelli die Barometer.

In diese Klasse gehören auch die beiden Helmonte, welche durch rege, aber irre geleitete Thätigkeit ihres Geistes aus Unzufriedenheit mit der Philosophie ihrer Zeit, aus Mangel an Selbsterkenntniß der Gesetzmäßigkeit des Erkennens und Forschens in dem Uebersinnlichen die Principe der Erfahrungswelt gefunden zu haben glaubten. Johann Baptista von Helmont aus einem alten adlichen Geschlecht war 1577 zu Brüssel geboren und dem Studiren als der Jüngste unter seinen Geschwistern bestimmt. Seine Fähigkeiten, seine lebhafte Einbildungskraft und seine rege Wißbegierde ließen ihn schnelle Fortschritte in den Wissenschaften machen, so daß er im Jahr 1594 in seinem siebzehnten Jahre schon den Cursus der Philosophie zu Löwen vollendet hatte. Da er eine große Menge Schriften ohne Plan unter einander gelesen hatte, so entstand daraus eine Verwirrnng und ein ungewisses Hin- und Herschwanken, deswegen er sich auch nicht entschließen konnte, die Magisterwürde anzunehmen, sondern vom neuen die Philosophie bei dem Jesuiten Martin del Rio hörte, dessen dürre scholastische Dialektik und Magie ihn aber nicht befriedigte. Er studirte die Stoiker mit keinem bessern Erfolge, als daß er die Leerheit und Erbärmlichkeit seines Ichs nur lebhafter empfand. Weil er zu flüchtig studirte, ohne Mühe und Anstrengung ein Gelehrter werden wollte, die Bücher nur durchblätterte, so war es kein Wunder, daß er nach den oberflächlich abgeschöpften subjectiven Kenntnissen den Gehalt der Wissenschaften objective maß, und in denselben nichts erblickte, was Achtung verdiente. Seine Geringschätzung aller Wissenschaften, besonders der Medicin, auf welche er sich frühzeitig gelegt hatte, wurde freilich auch durch die Beschaffenheit der Theorie und Praxis derselben zum Theil gegründet, und die Kenntniß der Schriften des Paracelsus und der mystischen eines Taulers und Kempis vermehrte die Unzufriedenheit und erregte die Sehnsucht nach einer

andern

andern Erkenntniß von Oben, durch welche das verborgene Treiben seines Geistes besser befriediget werden könnte. Er legte sich auf das Beten und wandte sich an den Sohn Gottes, um ihm den Weg zu zeigen, den er gehen sollte. Dieses Mitiel schlug denn nach vielem vergeblichen Ringen an. Er bekam Träume und Offenbarungen, durch welche er erst die Erkenntniß seiner Unwissenheit und dann nach und nach auch reelle Aufschlüsse über das Wesen der Dinge und seiner eigenen Seele erlangte [126]). Wie er dazu gekommen, erzählt er selbst weitläuftig in seinem ortus medicinae i. e. initia physicae inaudita und es mag hier eine Stelle als eine Probe von der Methode des mystischen Schwärmers einnehmen. Nachdem ich die abscheuliche Narrheit und Armuth meiner Vernunft einzusehen anfing, indem sie mich in lauter Verwirrung und Ungewißheit verwickelt hatte, lernte ich auch erkennen, daß mein Verstand von Figuren, Bildern und nächtlichen Träumen mehr Nutzen haben würde, als von dem Grübeln der Vernunft. Wenn ich mich nun einen ganzen Tag an einem mir unbekannten Gegenstande gemartert hatte, so beschloß ich die Wahrheit durch Bilder herauszubringen. Fühlte ich mich ganz betäubt und konnte nicht weiter, so machte ich mir in mir

126) Er sahe im J. 1610 in einem Gesichte durch einen Ritz in einer Wand ein ungewöhnlich helles Licht durchscheinen, worüber er sich lange Zeit den Kopf zerbrach, bis ihm drei und zwanzig Jahre später 1633 in einem neuen Gesichte volle Aufklärung darüber ward. Er sahe jetzt seine Seele in menschlicher Gestalt, jedoch als eine geistige krystallartige Substanz, welche aus eigner Kraft sahe und durch ihren eignen Glanz leuchtete. Sie steckte aber in einem dunkeln Theile, wie in einer Schale. Ob diese auch etwas eignes Licht habe, konnte er wegen des großen Glanzes des darin befindlichen Kernes nicht unterscheiden, aber so viel sahe er deutlich, daß nicht die Seele, sondern nur die Schale Geschlechtstheile hatte. Ortus medicinae. Operr. Francofurti 1682. T. 1. p 255. Ein andermal erzählt er (T. 2. S. 13.) ein Gespräch, das er mit seiner Seele gehalten.

mir selbst ein ungefähres Bild von der unbekannten Sache. Nachdem ich nun dieses Bild mehrmals mit der Einbildungskraft betrachtet, und dasselbe gleichsam angeredet hatte, so schlief ich endlich ganz ermüdet ein, damit ich mir wenigstens eine Traumerscheinung erwecken möchte, durch welche ich die verlangte Sache verstehen lernte. Es ist erstaunend, was für herrliche Aufschlüsse mir dergleichen Gesichte gegeben haben, besonders wenn ich kurz vorher reichlich gegessen hatte. Denn ich muß gestehen, daß ich durch dieses Mittel anzuklopfen vorzüglich in Verbindung mit den Hülfsmitteln der Untersuchung und des Gebets mehrmals die Eigenschaften der gesuchten Sache erreichte, wenn sie auch noch so verworren, unter einem räthselhaften Gewande verschleiert und mit andern und fremden Zuthaten vermenget waren [127]).

Nachdem Helmont durch die Lectüre der mystischen und theosophischen Schriften besonders des Paracelsus auf den Weg der intellectuellen Anschauung geleitet worden

127) *Helmontii ortus medicinae.* T. I. Op. p. 26. Fatigabar enim plerumque tota die circa aliquod scibile, quod etsi mihi in basin et modum esset incognitum, attamen per imagines mihi eruendum statuebam. Tandem cum ulterius progredi me sentirem impeditum, quin stupefactum, fabricavi intus rei nondum perfecte cognitae aliquam imaginem adornatam possibili adiacentia quidditatis. Sub qua, semel dein, dudum illam in phantasia adspiciens, ac velut eandem alloquens, tandem studio insigniter fatigatus, obdormivi, ut eius somnialem saltem visionem excitarem, per quam eruerem desiderabile illius scibile. Iuxta illud: *Nox nocti indicat scientiam.* Ac mirum sane quantum luminis eiusmodi visiones mihi recluserint, praecipue non bene dudum antea pasto corpore. Non enim diffiteor, quin rei quaesitae quidditates, plerumque sub aenigmatis pallio tectas, vel confusas, plurimumque adhuc pluralitatibus ac alteritatibus obnoxias, pluries acquisiverim hoc pulsandi medio, praegressis praecipue quaerendi adminiculis adnexisque orandi adminiculis et aliis.

den war, um auf demselben das Wesen der Dinge zu erkennen, verschenkte er sein Vermögen an die Armen und ging zehn Jahre auf Reisen. Sein Hauptstreben ging auf die Reform der Medicin, durch Verdrängung der Galenischen Heilmethode, als welche von blinden Heiden herrühre. Diese suchte er durch die Alchymie, deren Handgriffe er von einem Abentheurer erlernte, und durch die Paracelsische Medicin zu bewirken. Er hatte mit dem Paracelsus gleichen Zweck, gleiche Ansichten, und theilte mit demselben auch die Verachtung gegen die gewöhnliche Theorie und Praxis der Medicin; doch war er an Kenntnissen und Bildung demselben weit überlegen, und daher nahm er nicht alles blindlings an, was Paracelsus behauptet hatte. Ein Nebenzweck war die Philosophie über das Universum, wovon die Heilkunde nur einen Theil ausmachte. Mit Recht strebte er dahin, Philosophie und Medicin in Harmonie und Zusammenhang zu bringen, und er würde unstreitig weit mehr für beide Wissenschaften geleistet haben, wenn er eine deutlichere Ansicht von dem Ziele seines Strebens, eine richtigere Erkenntniß von den Gesetzen, den Quellen und den Mitteln aller Kenntniß gehabt hätte; wenn er nicht das Princip der unmittelbaren Erleuchtung umfaßt hätte, wobei die Vernunft nur das Zusehen hat. Indessen war es noch ein Glück, daß er nicht bloßer Mystiker war, der Eingebungen und Erscheinungen von oben erwartet, und die Vernunft der Phantasie unterordnet, daß er vielmehr doch die Selbstthätigkeit des Suchens, freilich ohne alle leitende Grundsätze und Methode, jener Erleuchtung an die Seite setzte. Daher steht sein System in der Mitte zwischen Dichtung und Speculation, es schwebt in der Luft, enthält aber einige fruchtbare Gedanken für die Naturkenntniß und die Heilkunde. Denn auf die Physik und insbesondere die Physik des menschlichen Leibes war sein Hauptstreben gerichtet, wenn er gleich diese an die schwärmerische Geisterlehre anknüpfte. Die Natur

aber suchte er hauptsächlich durch das Feuer, d. i. durch Hülfe der Chemie zu erforschen, daher nannte er sich philosophus per ignem. Die Hauptidee des Helmontschen Systems, insofern sie die Philosophie angehet, ist die Annahme einer Beseelung der ganzen Natur, nach dem Begriff des Christenthums modificirt. Gott ist das Urwesen und der Grund alles Seyns. Er hat Materie und Geister aus Nichts geschaffen. Diese sind die mittelbaren (die materielle und wirkende) Ursachen aller Dinge, welche keinen Theil von dem Seyn Gottes ausmachen, da er die Principe derselben aus Nichts geschaffen hat *). Das Wasser ist der wahre Urstoff aller Dinge. Erde wird selbst Wasser, wenn sie in organische Körper übergeht. Feuer ist zusammengesetzt und ist keine Substanz, noch wesentliche Form der Substanzen. Luft und Wasser bleiben allein übrig als Elemente, weil sie nicht in einander übergehen. Des Paracelsus Grundstoffe, Salz, Schwefel, Queckfilber entstehen selbst erst aus Wasser und sind daher nicht als Urstoffe zu betrachten. Das thätige Princip der Naturdinge ist der Archeus, den man auch die Form in der Aristotelischen Schule nennen kann, wenn man die Formen so versteht, daß sie von Gott aus Nichts geschaffen worden. Diese Archei sind Geister, welche die Materie nach einem ihnen beiwohnenden Bilde formen, gestalten, das Leben erzeugen und erhalten bis zur Verwesung der Naturkörper, wo durch die Gährung eine neue Schöpfung hervorgeht. Der Archeus ist eine innige Vereinigung der Lebensluft (aura vitalis) und des Samenbildes (imago seminalis). Jene ist gleichsam die Materie, dieses gleichsam der Kern der geistigen und selbstthätigen Kraft. In der Materie ist keine besondere Anlage oder Mischung zur Erzeugung eines Körpers erforderlich, sondern

*) Wer die Identität des Menschen mit Gott behauptet, oder annimmt, der Mensch sey ein Theil von Gott, der ist ein Atheist.

dern der Archeus bildet selbst aus dem Wasser die Naturkörper, wenn ein Ferment vorhanden ist; die erste Wirkung des Lebensgeistes auf das schlafende Ferment ist die Entstehung des Gas, welches wesentlich von der Luft verschieden ist, und die leeren Zwischenräume derselben verändert. In allen Körpern, auch denjenigen, welche leblos scheinen, nimmt Helmont solche geistige Regenten an, welche die Bildung und Organisation derselben bewirken, und daher der Materie eine Form zu geben suchen, welche sie von dem Vater alles Lichts empfangen. Zur Erklärung der Bewegung der Gestirne und der übrigen Naturkörper nahm er ein besonderes Wesen an, welches er Blas nennte, in welchem der Grund der Ortsveränderung und der innern Veränderung enthalten ist. Auch der menschliche Körper besitzt einen Archeus, welcher mit der empfindenden Seele einerlei ist. Er hat seinen Sitz in dem Magen, wie aus allerlei unzureichenden Gründen geschlossen wird, und bewirkt selbstthätig vermittelst der Lebensgeister und eigner Organe alle Verrichtungen des Körpers, besonders die Verdauung. Von ihm rühren auch alle Krankheiten her, wenn er erzürnt und wild wird. Vermittelst des Archeus ist der Mensch weit mehr mit dem Reiche der Geister und mit dem Vater aller Geister verwandt, als mit der Welt. Denn die Seele ist das Bild der Gottheit und sie denkt und beschauet daher eigentlich nichts als Gott und alles übrige blos um dessen willen. Dahin gelangt sie aber nur allein durch Selbstverläugnung, Einkehr und Anstrengung der innern Beschaulichkeit, woraus Erleuchtungen, Entzückungen und Offenbarungen folgen. Mit dieser Behauptung verband Helmont eine andere, welche einen bessern Grund hat, als diese Mystik, daß nehmlich durch Syllogismen keine Wahrheit gefunden und begründet, nur unsere innere Erkenntniß deutlicher gemacht werde. Auch der Mensch hat, wie die Gestirne, einen doppelten Blas, einen natürlichen und freiwilligen; beide sind der

Grund aller Bewegung. In dem gesunden Zustande folgt der menschliche Blas dem Blas der Gestirne freiwillig, aber in Krankheiten gehet er, wie der Blas der Thiere, oft vor dem letztern her, daher die Gabe der Weissagung, und künftige Dinge aus dem Vogelfluge u. s. w. vorher zu sagen.

So wenig indessen diese hier und da eingestreuten Ideen neu, systematisch ausgeführt und philosophisch begründet sind, denn Helmont nahm unmittelbare Erkenntnisse an, welche durch Anschauung und Erleuchtung gewonnen werden, und hielt eben seine philosophischen Träume dafür, so blickt doch ein philosophischer Geist hindurch, der kräftig genug war, Irrthümer, vorzüglich in der Heilkunst zu zerstören, ob ihm gleich das Zerstören besser als das Wiederaufbauen gelingt. Er starb zu Vilvorden, wo er sich niedergelassen hatte, den 30. December 1644 und hinterließ einen Sohn, auf welchem sein Geist in reichlichem Maße ruhete.

Franciscus Merkurius von Helmont war 1618 wahrscheinlich zu Vilvorden geboren und wurde frühzeitig in die geheime Weisheit seines Vaters eingeweiht. Aber er strebte noch höher hinauf, und wollte die Theosophie in ihrem ganzen Umfange erschöpfen, die heilige Kunst und den Baum des Lebens von Grund aus durchdringen, d. h. die Einheit und Verwandtschaft aller endlichen Dinge mit dem unendlichen Wesen der Gottheit und die Abstammung der Welt aus Gott erkennen. Diese Idee erfüllte ihn so, daß er den sinnlichen Vergnügungen entsagte, sich von irdischen Dingen losriß, und durch Erhebung seines Blicks zu dem ewigen Wesen, durch Gebet, Glaube, Hoffnung und Liebe jenes Ziel wirklich erreicht zu haben glaubte, und sich daher philosophum per unum in quo omnia nannte. Diese Wissenschaft des Absolu-

ten

ten wollte er, ohne alle fremde Hülfsmittel, blos aus sich selbst durch logische Eintheilung der Dinge und Beziehung auf das Eine Absolute zu Stande bringen [128]). Sein äußeres Leben entsprach seinem imern Streben. Er lebte sehr mäßig und musterhaft, war beständig auf Reisen, zog bald dahin, bald dorthin, und hielt sich immer da auf, wo er Sinn und Achtung für die geheimen Wissenschaften fand. In England war er einigemal, kam in Verbindung mit der Quäkergemeinde, welche sich eben durch George Fox gebildet hatte. Er war im Jahr 1662 zu Rom, wo er wegen seiner zu laut geäußerten Vorstellungen über Pantheismus, und Seelenwanderung von der Inquisition in Verhaft genommen wurde. Nachdem er daraus befreit worden, hielt er sich 1663 zu Manheim bei dem Kurfürsten Karl Ludwig und 1666 zu Sulzbach auf, wo er bei dem Herzog Christian August und dessen Kanzler Christian Knorr von Rosenroth eine günstige Aufnahme fand, sein Naturalphabet der heiligen Sprache herausgab und Antheil an der Herausgabe der Cabbala denudata nahm. Nach dem Tode dieses großen Gönners der Goldmacherkunst und aller geheimen Wissenschaften war er wieder in Holland und England. In dem letzten Lande wurde er mit der Gräfin Cannoway, der Schwester des Kanzlers Henenge Finch

128) Fr. M. von Helmont in der Vorrede vor seines Vaters Schriften: Ego Mercurius a teneris in segregata schola Hermetica a genitore meo innutritus, ibidemque aliquo modo imbutus, eo spiritus meus inquietus non erat contentus, voto expetens universam artem sacram vel arborem vitae pernoscere eaque frui, nec manus operi admovere volebam, nisi hanc a capite ad calcem certo callerem. Praeterea animo institueram, comprobatione veri eo ad extremum perveniri posse absque adminiculo institutionis externae. Creaturas omnes mecum dispertiebam, primum externas et corporeas ut ita dicam, deinde internas spirituales et corporificantes, quas partes iterum versus, inque Unum simul referebam.

Finch bekannt, welche Geist und Wißbegierde besaß und sich von ihm in der Philosophie und Theologie unterrichten ließ. Ihr zu Gefallen schrieb er seine 200 Fragen von der Revolution der menschlichen Seele. Man fand nach dem Tode dieser gelehrten Dame (1690) philosophische Aufsätze in englischer Sprache, wovon einige ohne ihren Namen in lateinischer Sprache unter dem Titel opuscula philosophica Amsterdam 1690. 12 erschienen sind. Vermuthlich ist Helmont Herausgeber dieses seltnen Werkchens, wenn er nicht noch einen wesentlichen Antheil an dem Inhalte hat; denn in seinen Paradoxical Discourses, welche zu London 1690, und in einer deutschen Uebersetzung Hamburg 1691. 8. so wie in dem Seder Olam sive ordo seculorum historica enarratio doctrinae, welches anonym, ohne Anzeige des Druckorts in Holland 1693. 12. erschien, und, wie Leibnitz dem Jac. Fr. Reimmann versicherte, den Helmont zum Verfasser hat [129]), kommen dieselben Ideen vor. Nach dem Tode der Gräfin Cannoway begab er sich nach Holland und von da wieder nach Deutschland, wo er sich an dem Hofe zu Hannover und zu Berlin einige Zeit aufhielt. An dem letzten Orte starb er 1699 im 81. Jahre seines Lebens.

Das System des Helmont ist eine Vermischung der Cabbalistischen und Neuplatonischen Lehren mit einigen wesentlichen Lehren des Christenthums. Aus dem letztern nahm er die Lehre von der Schöpfung der Welt, von Christus, als dem Mittler, von der Erlösung des Menschengeschlechts, aus den erstern die wesentliche Einheit aller Dinge, Identität des Geistes und des Körpers, mit bloßem quantitativen Unterschiede beider, und der Möglichkeit eines Ueberganges des Einen in das Andere an. Er

129) *Jac. Fr. Reimmanni* historia universalis atheismi. p. 525.

Er band sich aber an keines dieser Systeme, sondern modificirte und accommodirte die eigenthümlichen Lehren derselben nach seinen eigenthümlichen Ansichten, so daß das Ganze zum Theil sein eignes originales Product, zum Theil aber eine Wiederholung fremder Gedanken ist. Denn er strebte nach Gewißheit über das Wesen der Dinge, nach ihrem Zusammenhange und dem Verhältniß der Welt zu Gott, und das zwar nach Grundsätzen der Vernunft, in der festen Ueberzeugung, daß es ein System von vernünftigen Wahrheiten und gewisse Principe der Vernunft geben müsse, und daß ohne diese anzunehmen auch die Lehren der Offenbarung keine feste Ueberzeugung gewähren können. Denn der Glaube setzt ein inneres Princip der Vernunft voraus, nach welchem man die Glaubhaftigkeit eines Urtheils wissen muß, wenn man es als wahr auf vernünftige Weise glauben soll. Ohne Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, ist der Glaube unvernünftig [130]). So vernünftig diese Denkart ist — wahrscheinlich eine Frucht seiner reifern Jahre — so wurde er doch durch den Mangel einer deutlichen Erkenntniß von dem Wesen und Vermögen der Vernunft über die Grenze des Wissens hinausgeführt, weil er nicht mit sich einig worden war, was und wie es durch philosophisches Forschen erkannt werden könne, sondern schon vor aller Untersuchung des vernünftigen Erkenntnißvermögens ein System von Erkenntnissen, als dasjenige, welches mit der Erfahrung und dem Zwecke vernünftiger Wesen am besten übereinstimme und alle Probleme auf die befriedigendste Weise löse, adoptirt hatte, welches er nun hinterher als das einzig

130) *Opuscula philosophica P. II. Philosophia vulgaris refutata* p. 255, de necessitate conciliandae fidei cum ratione. Wenn auch diese Schrift nicht Helmont zum Verfasser hat, so ist sie doch von ihm herausgegeben, und man kann sich auf sie, als von ihm gebilligte Behauptungen berufen.

zig vernunftgemäße zu begründen suchte. Es ist daher nicht befremdend, daß Helmonts System vernünftige Ueberzeugungen des Wissens und des Glaubens, Vermuthungen, Hypothesen, Einfälle, helle Gedanken und abentheuerliche Grillen vereiniget und im Ganzen keine Festigkeit hat, weil es das innere Wesen der Dinge aufzuschließen und die letzten Erklärungsgründe der Naturerscheinungen zu finden strebt, ohne vorhergehende Untersuchung, wie, auf welche Weise und wie weit die Vernunft dieses Ziel erreichen könne.

Helmont nimmt in seinem Systeme dreierlei Wesen an, das ewige, unerschaffene, Gott, die von Gott aus Nichts erschaffenen Wesen, die Creaturen, und ein Mittelwesen zwischen beiden, Christus. Gott ist Geist, Licht und Leben, unendlich weise, gut, gerecht, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig, der Schöpfer und Urheber aller Dinge, sowohl der sichtbaren als unsichtbaren. In Gott ist keine Zeit, Veränderung, Zusammensetzung, Theilung, er ist ohne Form und Bild, absolut eins, in sich und an sich. Sein Wesen ist von dem Wesen aller Creaturen verschieden, aber nicht von demselben getrennt, sondern auf das innigste mit demselben vereinigt und in demselben gegenwärtig, jedoch so, daß die Geschöpfe nicht Theile seines Wesens, noch in dasselbe verwandelbar sind. Auch ist Gott nicht in den Geschöpfen. Aber er ist der Schöpfer aller Dinge in dem eigentlichen Sinne, er gibt den Geschöpfen nicht allein Form und Gestalt, sondern auch das Wesen, Leben, Körper und alles Gute, was sie haben [131]). In dem göttlichen Wesen nimmt Helmont eine Dreiheit, aber ohne Persönlichkeit an. In Gott ist nehmlich eine Idee oder sein Bild, dem Wesen nach identisch mit ihm selbst, wodurch er sich und alle andere Dinge erkennt, und wodurch sie gemacht worden sind, und der

131) *Opuscula philosophica* P. I. c. VII. p. 72.

der Geist oder der Wille, der von ihm ausgehet, dem Wesen nach mit ihm identisch ist, von welchem die Geschöpfe ihr Wesen und Wirklichkeit erhalten, denn alle Geschöpfe haben dadurch ihre Existenz erhalten, daß Gott ihr Daseyn will [132]). Der Wille zu schaffen ist Gott wesentlich und ewig, und die Schöpfung folgt auf denselben unmittelbar, weil seine Allmacht keinen Stoff noch ein Werkzeug braucht. Die Schöpfung ist daher von Ewigkeit, wenn man unter Ewigkeit die unendliche Zeit versteht, aber die Geschöpfe haben nicht gleiche Ewigkeit mit Gott, weil sie einen Anfang haben, welcher Gott ist. Gott hat die Welt aus innerm Antriebe seiner Güte und Weisheit mit Freiheit geschaffen, welche aber keine bloße Willkür, Gleichgültigkeit (Indifferenz) ist, denn diese ist Unvollkommenheit, der Grund aller Veränderlichkeit und Verderblichkeit in den Geschöpfen. Aus der Unendlichkeit der Güte und Weisheit des Schöpfers folgt die Unendlichkeit der Welt in dem Raume, die Unendlichkeit der Geschöpfe ihrer Zahl und Theilen nach [133]).

Es muß zwischen Gott und den Geschöpfen ein Mittelwesen geben, welches Christus ist. Denn Gott ist unveränderlich. Wäre Gott veränderlich, so müßte er zu einem höhern Grade von Güte und Vollkommenheit fortschreiten können, und er wäre folglich nicht das höchste Gut. Das Wesen der Geschöpfe ist auf eine reale Weise verschieden von dem Wesen Gottes, so daß einige Eigenschaften Gottes, unter welchen auch die Unveränderlichkeit ist, den Geschöpfen durchaus nicht mitgetheilt werden können. Alle Geschöpfe sind also veränderlich. Die Veränderlichkeit ist aber von doppelter Art. Die eine besteht in dem Vermögen zum Guten und Bösen, die andere allein in dem Vermögen, zum Guten fortzuschreiten. Hiernach gibt es drei Clas-

132) *Ibid.* c. 1.
133) *Ibid.* c. 2. 3.

Classen von Wesen: ein durchaus unveränderliches Wesen; ein veränderliches, aber nur zum Guten, was von Natur zwar gut ist, aber besser werden kann; veränderliche Wesen, welche von Natur zwar gut, aber sowohl zum Guten als zum Bösen sich verändern können. Das zweite Wesen ist in der Mitte zwischen der ersten und dritten Classe, welche die äußersten Puncte sind, weil es von beiden etwas hat, vom ersten die Unveränderlichkeit zum Bösen, von der dritten Classe die Veränderlichkeit zum Guten. Ein solches Mittelwesen mußte aber nothwendig seyn, weil sonst eine Lücke vorhanden wäre, und beide Extreme sich ohne Mittelglied berühren würden, was unmöglich und gegen die Natur der Dinge ist [134]). Alle erschaffene Dinge sind veränderlich, aber ihre Substanz oder ihr Wesen bleibt immer eben dasselbe: es ist nur die Art und Weise des Seyns (modus) der Dinge, was sich ändert, so daß sie aufhören auf diese Weise und anfangen auf eine andere Weise zu seyn. Eine Art von Dingen, welche dem Wesen nach von einer andern unterschieden ist, kann nicht in dieselbe verwandelt werden. Es gibt nur drei dem Wesen nach von einander verschiedene Arten von Dingen, Gott, Christus, die Geschöpfe, und es läßt sich keine vierte Art denken, weil jene drei Arten den hinreichenden und ursprünglichen Grund von allen Phänomenen des Universums enthalten; die Annahme noch mehrerer Arten wäre überflüssig, und würde nur die schönste Harmonie stören. Es stimmt ferner mit der gesunden Vernunft und der Ordnung der Dinge überein, daß, so wie nur ein Gott und ein Christus ist, ohne verschiedene Wesen unter sich zu befassen, so auch die ganze Schöpfung nur einen wesentlichen Begriff enthält, aber mehrere einzelne Wesen in subordinirten Arten ausmacht, welche nicht dem Wesen, sondern nur den Beschaffenheiten nach von einander sich unterscheiden. Gott hat alle Wesen aus einem Geblüte her-

134) *Ibid.* c. 4. 5.

hervorgebracht, daß sie einander durch Sympathie und Liebe zugethan seyn und einander unterstützen sollten, ja er hat allen Creaturen gegenseitige Sympathie und Liebe eingeflößt, insofern sie alle Glieder eines Körpers und gleichsam Brüder sind, da sie einen gemeinschaftlichen Vater, Gott in Christus, und eine und dieselbe Mutter haben, nehmlich die einzige Wesenheit (unica nimirum substantia sive entitas), aus welcher sie hervorgegangen, und deren reale Theile und Glieder sie sind. Die Sünde hat zwar diese allgemeine Sympathie in den Creaturen geschwächt, aber nicht ganz zernichtet[135]).

In jedem sichtbaren Geschöpf ist Körper und Geist oder ein mehr leidendes und ein mehr thätiges Princip, welche wir analogisch Weib und Mann nennen können. (Daher nahm Helmont auch männliche und weibliche Gestirne an). So wie die Erzeugung des Menschen eine Vereinigung und Mitwirkung des Mannes und des Weibes erfordert, so ist auch zur Erzeugung und Hervorbringung, von welcher Art sie immer seyn mag, die gleichzeitige Zusammenwirkung jener beiden Principe des Körpers und des Geistes erforderlich. Der Geist ist Licht, oder das Auge, das sein eignes Bild betrachtet; der Körper ist die Finsterniß, das Dunkle und Zurückhaltende, welches das Bild aufnimmt, wenn der Geist auf dasselbe blickt. Wer sich in dem Spiegel siehet, kann sich nicht in der klaren Luft oder einem durchsichtigen Körper erblicken. Die Reflexion des Bildes erfordert etwas Dunkles, was wir Körper nennen. Doch gehört es nicht zur wesentlichen Eigenschaft eines Dinges, daß es ein Körper sey, noch zum Eigenthümlichen desselben, finster zu seyn. Nichts ist so finster, daß es nicht licht werden könnte, ja in Finsterniß selbst kann Licht werden. Der Geist bedarf des Körpers einmal, damit dieser sein Bild aufnehme und

135) *Ibid.* c. 6.

und reflectire, zweitens damit er dasselbe behalte, denn jeder Körper hat das Vermögen zu behalten oder festzuhalten (naturam retentivam) mehr oder weniger, je nachdem er vollkommener oder unvollkommener ist. So hält das Wasser besser als die Luft, die Erde besser als das Wasser zurück. Das Behaltungsvermögen hat besonders der weibliche Same wegen seiner vollkommenen Mischung, da er der reinste Extract aus dem ganzen Körper ist. In diesem Samen als dem Körper wird der männliche Same als der Geist und das Bild des Männlichen zugleich mit andern Geistern, welche in dem Weibe sind, aufgenommen und zurückgehalten. Welcher Geist nun von beiden, dem männlichen und weiblichen, oder von andern Geistern der stärkste ist und das stärkste Bild oder Idee in dem Samen hat, der herrscht in demselben vor, bildet den Körper seinem Bilde am ähnlichsten. So empfängt jede Creatur ihre äußere Gestalt. Eben so werden auch die innern Productionen der Seele, nehmlich die Gedanken, welche in ihrer Art wahrhafte Creaturen sind, und ihr eigenthümliches wahrhaftes Wesen haben, erzeugt. Es sind unsere innern Kinder und männlich, oder weiblich d. h. sie haben Körper und Geist. Hätten sie nehmlich keinen Körper, so könnten sie nicht behalten werden, und wir könnten nicht auf unsere eigenen Gedanken reflectiren. Denn jede Reflexion erfordert eine Dunkelheit, welche ein Körper ist [135 b]).

So hat jeder Körper seinen Geist, jeder Geist seinen Körper. Der Körper eines Menschen oder Thieres ist nichts anders, als eine unzählige Anzahl von Körpern, die zur Einheit zusammengedrängt und in gewisse Ordnung gebracht worden. Der Geist eines Menschen oder Thieres ist nichts anders als eine unzählbare Menge von Geistern, welche in diesem Körper vereiniget wor-

135 b) *Ibid.* c. 6. §. 11.

worden sind, ihre Ordnung und Regiment haben, so daß einer der oberste Regent, der zweite sein Stellvertreter, und von den übrigen jeder seine Untergebenen hat. Daher heißen die Geschöpfe die Heerscharen und Gott der Herr der Heerscharen. In jedem Dinge ist aber ein Centralgeist, auf welchen alle übrigen Geister zurückgehen und aus welchem sie ausgehen, wie alle Linien der Peripherie. Jeder Körper ist Geist und nichts anders und nur dadurch vom Geist unterschieden, daß er finsterer ist. Je finsterer ein Ding ist, desto mehr entfernt es sich von der Stufe der Geistigkeit, je lichter, desto höher steigt es auf derselben. Der Unterschied betrifft also nicht das Wesen, die Substanz, sondern die Art zu seyn und den Grad [136]).

Jeder Körper ist seiner Natur nach ein Leben oder Geist, ein vorstellendes Princip, welches Sinn, Erkenntniß, Liebe und Verlangen, Lust und Schmerz hat, je nachdem es so oder anders afficirt ist, folglich Selbstthätigkeit, Vermögen sich selbst zu bewegen, und dahin zu begeben, wohin sein Verlangen geht. Seiner Natur nach, das ist, so wie er ursprünglich war und seyn wird, wenn er in seinen ursprünglichen Zustand zurückgekehrt und von der Verwirrung und Eitelkeit befreit ist, unter welche ihn die Sünde gebracht hat. Körper und Geister können daher in einander übergehen und verwandelt werden, weil sie nicht in dem Wesen, sondern nur in der Form desselben verschieden sind. — Dieses ist ein Hauptsatz in diesem Systeme, welches Helmont durch eine Reihe von Gründen aus der Vernunft und aus der Schrift zu beweisen sucht. Allein die Beweisgründe sind entweder Hypothesen, oder es folgt aus denselben nicht, was bewiesen werden sollte [137]).

Die Verwandlung der Geister in Körper oder eigentlicher der feinern Körper in gröbere (welches eine Folge der Sünde

136) *Ibid.* c. 6. §. 11. c. 7. §. 4.
137) *Ibid.* c. 7. c. 8.

Sünde ist) hat ihre Grenze, nicht aber umgekehrt die Verwandlung der Körper in Geister. Denn Körperlichkeit und Geistigkeit sind zwar überhaupt die beiden Arten zu existiren, von welchen es mehrere Grade gibt; indessen ist doch die Geistigkeit die vorzüglichere Art in der natürlichen Ordnung. Je mehr ein Ding Geist ist und nicht auf andere Art abweichet, desto näher kommt es Gott. Daher kann jeder Körper ins Unendliche immer geistiger werden, weil Gott, der erste und höchste Geist, unendlich ist, und durchaus nichts körperliches an sich hat, und es die Natur des Geschöpfes mit sich bringt, immer Gott ähnlicher zu werden. Da es aber kein Wesen gibt, welches Gott durchaus entgegen ist, da kein Wesen unendlich und unveränderlich böse, unendlich finster und Körper ist, so wie Gott unendlich und unveränderlich gut, das unendliche Licht und der unendliche Geist ist, so kann kein Geschöpf immer mehr und mehr ins Unendliche Körper, also auch nicht böse, aber wohl ins Unendliche immer mehr Licht, geistig und gut werden. Dem Bösen sind in der Natur selbst Grenzen gesetzt, aber keine dem Guten. Alles Böse oder jede Sünde ist in der Natur mit einer Strafe unzertrennlich verbunden, welche entweder gleich nach der That, oder später zum Vorschein kommt und empfunden wird. Durch die Strafe, welche das Geschöpf empfindet, wird es in seinen ursprünglichen Zustand der Güte zurückgebracht, aus welchem es nicht wieder fallen kann, weil es durch die Züchtigung eine größere Vollkommenheit und Stärke erlangt und aus der ehemaligen Indifferenz des Willens gegen das Gute und Böse sich so weit erhebt, daß es nur das Gute wollen und das Böse nicht mehr wollen kann. Alle Geschöpfe, die gefallen sind, werden einmal zu ihrem vorigen Stande, ja zu einer höhern Vollkommenheit zurückkehren. So will es die Güte und Weisheit des Schöpfers, daher hat seine ewige Gerechtigkeit das Universum so eingerichtet, daß auf gute Handlungen Belohnungen, auf

Sünden

Sünden Strafen unvermeidlich folgen, zur Besserung und Vervollkommnung des Ganzen [138]).

An diese Ideen knüpft Helmont die Metempsychose an. Kein Ding, welches existirt, wird zernichtet, sondern dauert seiner Substanz nach fort, wenn sich auch seine Beschaffenheiten ändern. Und wenn gleich der Centralgeist des Menschen und aller übrigen Dinge nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, so ist doch die Verbindung der Geister, aus welchen der Centralgeist besteht, weit fester und zäher als der übrigen, so daß nichts dieselbe trennen kann. Die Seele dauert daher fort ohne Ende, damit sie, wie es das Gesetz der Gerechtigkeit fordert, den Lohn ihrer Arbeit empfange. Wenn ein Mensch ein reines und heiliges Leben geführt hat, wie die Engel im Himmel, so ist es der Gerechtigkeit gemäß, daß er nach dem Tode zur Stufe eines Engels erhoben, dagegen den Teufeln gleich werde, wenn sein Leben gottlos, verkehrt und teuflisch ohne Reue war. War hingegen das Leben eines Menschen nicht englisch, nicht teuflisch, sondern mehr thierisch und sein Geist dem Geiste der Thiere ähnlicher als jedem andern Dinge, so handelt Gott vollkommen gerecht, wenn jener Mensch, der dem Geiste nach ein unvernünftiges Thier war, indem er dem thierischen Geiste die Herrschaft über seinen bessern Theil überließ, nun auch in seiner körperlichen äußerlichen Gestalt der Thierart ähnlich wird, welcher er in Ansehung seiner geistigen Eigenschaften ähnlich war. Da nun jener thierische Geist die Herrschaft hat und den andern in Dienstbarkeit hält, so ist es wahrscheinlich, daß auch bei dem Tode jener thierische Geist die Herrschaft behauptet und die Seele zur Dienstbarkeit zwingt und mit sich fortreißt wohin er will. Kehrt nun derselbe in einen Körper zurück, und seine plastische Kraft hat die Freiheit, sich einen Körper nach seiner Idee und Neigung zu bilden, die er vorher in dem

138) *Ibid.* c. 7. §. 1. c. 6. §. 8.

dem menschlichen Körper nicht hatte, so ist die nothwendige Folge, daß der durch diesen Geist gebildete Körper nicht menschlich, sondern thierisch seyn werde. Denn der thierische Geist, dessen Bildungskraft von der Einbildungskraft beherrscht wird, durch welche er sich sein eignes Bild am lebhaftesten vorstellt, weswegen er einen äußeren Körper annehmen muß, kann keine andere Figur und Gestalt hervorbringen [139]).

Dieses sind die Hauptgedanken des Helmont, welchen auch der große Leibnitz schätzte. Das System ist nichts anders, als ein verfeinerter Materialismus, wiewohl es den Worten nach Körperlichkeit und Geistigkeit als zwei Formen und Modalunterschiede des Seyns, also einen Dualismus zu behaupten scheint. Denn Körper und Geist sind Begriffe, welche in einander sich verlieren und auf relative größere oder kleinere Grobheit und Feinheit zurückkommen, die keine Haltung geben können. Ungeachtet aber das Ganze weiter nichts als ein philosophischer Roman ist, und durch scheinbare, oft aber auch abentheuerliche Hypotheſen die Probleme der Vernunft auf dieselbe Weise zu lösen sucht, welche eine lange Zeit in der Physik der Körper herrschend gewesen war, so enthält es doch auch viele treffliche Ansichten und Wahrheiten, und besonders eine scharfsinnige Kritik der Mängel und Fehler der scholastischen Philosophie. Ungeachtet diese Kritik nur zur Empfehlung der eigenen, nicht weniger einseitigen Philosophie dienen sollte; ungeachtet sie selbst nicht frei ist von Einseitigkeit und Parteilichkeit, indem sie nur das Fehlerhafte heraushebt, das Gute und Treffliche ganz übergeht, und den Galliern auf Unkosten der Spanier schmeichelt, so beurtheilet sie doch die Scholastik nach ihrem Wesen mit so treffendem und scharfen Blick, als vielleicht wenige Philosophen in den ältern Zeiten gethan haben. Daß die Scho-

139) *Ibid.* c. 7. §. 4. c. 6. §. 7. 8.

Scholastik nur ein Nebelpallast sey, welcher beim ersten Anblick Bewunderung, bei näherer Betrachtung Lachen errege; daß sie in Erklärungen der Erscheinungen der Natur mit Dichtungen und Worten von verborgenen Kräften täusche [140]); daß ihre Hauptbegriffe so leer an Inhalt sind, daß sie in jeder noch so verschiedenen Philosophie Anwendung leiden [141]); daß die Physik der Scholastiker keine Autorität, nicht Vernunft und Erfahrung für sich habe, vielmehr mit denselben in Widerspruch stehe, daß ihre Theologie nicht der Gottheit angemessen, indem sie die erste Materie zu Gott mache, auch das Daseyn einer höchsten, von der Materie verschiedenen Intelligenz, die mit Weis-

140) *Opuscula philosophica.* P. II. *Philosophia vulgaris refutata* p. 242. Quid enim, quaeso, scholastici praeter qualitatis nomen tum generale tum peculiare afferunt? Sane ut certa naturae phaenomena plane admiranda declarent, perperam meo quidem iudicio confugiunt ad occultas nescio quas entitates et qualitates. Nullae apud Scholasticos qualitates occultae aut potius omnes ac singulae apud illos aeque occultae sunt.

141) *Opuscul. philos. Ibid.* p. 239. Sane quaecunque illi fere de substantiis, de accidentibus et de qualitatibus tradunt, ea in omnibus omnium philosophorum opinionibus, tametsi oppositis, verissima sunt, quia nihil prorsus definiunt. Quis enim neget humiditatem v. c. et siccitatem esse *qualitates* et *accidentia* et *entitates*; quis neget, eam sensationem acutam, quam ab igne patimur, esse calefactionem? facultatem talis sensationis effectricem quis neget esse calorem et calorem esse qualitatem? similiter passionem illam obtusiorem, quam a gelu percipimus, quis neget esse frigefactionem et frigus esse qualitatem? Nullus Democriti Epicurique sectator id negabit. Sed quid haec ad rem faciunt? quam clariorem notionem verba haec ingenerant? confusiorem sane, non distinctiorem ingenerant. Nemo certe, nisi stipes, aut vulgi ac plebis stoliditati proximus his *accidentium, qualitatum et entitatum* nominibus contentus erit, sed ulteriorem expositionem expectabit.

Weisheit alles geschaffen habe, nicht beweisen könne, wobei eine scharfsinnige Kritik des ontologischen und kosmologischen Beweisgrundes vorkommt; daß sie keine gesunde Lehre von den Engeln aufgestellt habe, und ihre rationale Psychologie mit ganz unhaltbaren Hypothesen angefüllt sey; daß die Ethik gar nichts tauge, weil sie mehr Physik als Ethik sey, und die wenigen ethischen Gegenstände nicht aus ethischen, sondern physischen Gesichtspuncten betrachte; daß sie überhaupt aus übertriebenem Hange nach speculativer Einsicht in das Wesen der Dinge, die Sittenlehre, den vorzüglichsten Theil der Philosophie, ganz vernachlässigt habe. Diese Vorwürfe werden hier theils kürzer, theils ausführlicher entwickelt.

So bildete sich aus der von Picus von Mirandula und Reuchlin empfohlenen und von Paracelsus und Flud mit der Arzneikunst in Verbindung gesetzten Cabbala nach und nach wieder ein besonneneres System der Philosophie, welches mehr auf vernünftige Einsicht durch Begriffe als Ueberredung durch Bilder der Phantasie hinzielte, durch vernünftige Gründe sich zu rechtfertigen suchte, die Würde und das oberste Entscheidungsrecht der Vernunft anerkannte, derselben selbst die Offenbarung unterordnete, die herrschende Aristotelische Philosophie oder die Scholastik als ein Gewebe von leeren Begriffsformeln bestritt, und das Platonische System, nicht eben das ursprüngliche, sondern das aus demselben durch die Neuplatoniker entwickelte, welchem auch Aristoteles im Grunde und die grössere Zahl der Philosophen des Alterthums der meisten Völker, selbst der Indianer, Sineser und Japaner angehangen haben sollte, für das der Vernunft einzig angemessene und sie in den Erklärungen der Erscheinungen der Natur am meisten befriedigende erklärte [142]). Früher hatte Franciscus Patricius die Empfehlung und Ausbrei-

142) *Opuscul. philos.* T. II. p. 25. sq.

breitung der Platonischen Philosophie sowohl als den Sturz der Herrschaft der Aristotelisch-Scholastischen mit großem Eifer, mit viel Gelehrsamkeit, aber mit weniger philosophischem Geiste versucht.

Dieser Gelehrte, der sich durch Scharfsinn, eine ausgebreitete Gelehrsamkeit im classischen Alterthume auszeichnete, war zu Cissa in Dalmatien 1529 geboren. Er hatte eine lange Zeit hindurch mit Dürftigkeit kämpfen, die zum Studiren günstige Zeit auf Reisen in den griechischen Inseln, in Italien, Frankreich und Spanien zubringen, und in den Geschäften für andere sich selbst aufopfern müssen. Endlich gelang es ihm durch die Begünstigung des gelehrten Bischoffs von Cypern, Philipp Mocenigo, in Venedig und Padua eine für das Studiren günstigere Lage zu gewinnen. Er hörte zu Padua den berühmten Lazarus Bonamicus und Marcus Antonius von Genua. Antonius Montecatinus, ein berühmter Lehrer der Philosophie und Ausleger des Aristoteles und Plato, empfahl ihn dem Herzoge von Ferrara Alphons II. als Lehrer der Platonischen Philosophie am Gymnasium zu Ferrara. Dieses Lehramt bekleidete er siebzehn Jahre. Als der Cardinal Hippolitus Aldobrandinus, dessen Gunst er erlangt hatte, unter dem Namen Clemens VIII. Papst geworden, berief dieser ihn nach Rom als Lehrer der Philosophie mit einem ansehnlichen Gehalte. Er starb zu Rom 1597.

Die nähern Umstände der Bildung dieses Mannes wissen wir nicht, eben so wenig die Mittel, durch welche er unter so ungünstigen Schicksalen eine solche Fertigkeit der lateinischen und griechischen Sprache, eine solche umfassende Kenntniß des Alterthums, besonders der griechischen Philosophie sich erwarb. Nur so viel ist aus seinen Schriften bekannt, daß das Ziel seiner ganzen literarischen Thätigkeit die Verdrängung der Aristotelischen Philosophie

nicht allein in ihrem scholastischen Gewande, sondern auch in ihrer ursprünglichen Gestalt, und die allgemeine Einführung der Platonischen, Hermetischen, Aegyptischen, Chaldäischen und eines eigenen aus diesen zusammengesetzten Systems war. Die Triebfeder dieses Unternehmens war eines Theils die Ueberzeugung, daß die Aristotelische Philosophie, welche bisher als der Grundpfeiler der Religion angesehen worden, eine Feindin der Religion sey, Gott die Allmacht und die Regierung der Welt abspreche, die Kenntniß der Hermetisch-Aegyptischen-Platonischen Philosophie, in welcher er den Keim besserer Ueberzeugungen und Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre erblickte, der Wunsch, durch Verbreitung der religiösen Philosophie etwas zum gemeinen Besten beizutragen, weil die Schulphilosophie die Irrthümer der Ketzer und der Feinde der Religion nicht ausrotte. Gewalt und List sind keine tauglichen Mittel, das Reich der Wahrheit auszubreiten; man verabscheuet sie. Die Vernunft kann nur durch Vernunft geleitet, geführt, überzeugt werden. Durch Vernunft müssen die Menschen zu Gott geführt werden. Diejenige Philosophie, welche dies thue, sey die wahre Philosophie, und dieser Philosophie weihte er seine ganze Aufmerksamkeit. Zu diesem kam noch ein subjectiver Beweggrund, das Verlangen, sich einen Namen zu machen [143]). Er glaubte diese

143) Dieses sagt Patricius in der Dedication seiner *nova de universis philosophia* an den Papst Gregor XIV. welche zu Ferrara 1591 geschrieben ist. Ego vero haec olim considerans simulque id sapientissimi Trismegisti dictum mente saepius revolvens: sine philosophia impossibile esse, summe esse pium; vehementem enim subdit, amorem habet et malorum omnium obliviscitur ea anima, quae suum didicerit autorem, nam a bono discedere amplius non potest, et deo facta similis vel pura sit mens, vel Deus evadit, aliam quam Peripateticam veriorem in rebus reperiri posse philosophiam, suspicatus sum, cuius ope ad autorem nostrum

dieſe Philoſophie endlich durch große unermüdliche Arbeit gefunden und vollendet zu haben. Mit Recht konnte und mußte er es nun ruhig abwarten, ob und wie weit die Denker nach vernünftiger Ueberzeugung die neu entdeckten Wahrheiten anerkennen und die neue Philoſophie in den Lehranſtalten einführen würden, wenn er ſeinen von der vernünftigen Denkfreiheit geäußerten Maximen treu bleiben wollte. Allein die Leidenſchaft, welche allen ſeinen ſo rühmlichen Beſtrebungen zum Grunde liegt, war zu ungeduldig und gab ihm ein ſchnelleres Mittel an die Hand zu dem Ziele zu gelangen, ſeine eigene Philoſophie als die einzig wahre anſtatt der Ariſtoteliſchen auf allen Univerſitäten, in allen Klöſtern gelehrt zu ſehen, nehmlich die Bitte an den Papſt und alle ſeine Nachfolger, ſie ſollten befehlen, daß in allen Schulen der chriſtlichen Staaten einige Bücher ſeines Werks beſtändig vorgetragen werden ſollen, und er ſchmeichelte dem Oberhaupte der Kirche dann mit der Zurückführung der Pro-

ſtrum, Deum nempe immortalem redire, ac purae mentes ac pene Dei evadere poſſemus. In eam igitur perquirendam me totum conieci, veruſtiſſimorum et Deo afflatorum ſapientum dogmata rationesque in adiutorium advocavi, ut ſi quod tanto malo remedium aliquando contemplando adinvenirem, id et publicae utilitatis cauſa et gloriolae aliquid meae in publicum proponerem. Experimenta enim multa docuerunt, divini verbi veritatem ab Ethnicis, a Maumetiſtis ſperni, ſedis apoſtolicae auctoritatem a Iudaeis et ab Haereticis contemni, oecumenicis ſynodis et orthodoxorum dogmatibus eos non perſuaderi, vitae exemplis et ſanctiominae non flecti, honoribus et muneribus non allici. Haec enim partim ſupra humanae mentis captum ſunt, partim fraudes in eis timent, partim naturae vim videntur inferre. Vis omnis et fraus horrentur. Ratione ſola ratio humana ducitur, rationem ratio libens ſequitur, a ratione ratio volens nolens etiam trahitur; ratione igitur ſunt homines ad Deum ducendi. In hanc ergo veram ac divinam philoſophiam, ratione ſola philoſophando, totis viribus incubui.

Protestanten in den Schooß der Kirche. Patricius Wunsch ging nicht in Erfüllung, obgleich bald darauf Clemens VIII., der ihm sehr gewogen war, den päpstlichen Stuhl bestieg und ihn selbst als Lehrer der Platonischen Philosophie anstellte. Es war in der That vernünftiger, ihm die Lehrfreiheit zu verstatten, als durch ein Machtgebot seine Philosophie auf den Thron zu erheben; nur so konnte das Unwahre und Unlautere, was Leidenschaften und Affecten in zu reichem Maße hinzugemischt hatten, gesondert, und das Wahre durch fortgesetzte und ruhige Untersuchung reifer und geläuterter hervortreten.

Wenn aber auch Patricius seinen Zweck nicht erreichte, so war es doch immer ein großes Unternehmen, die herrschende Philosophie zu stürzen und eine neue einzuführen. Dieser Plan zeigt von einem großen und kühnen Geiste und die Ausführung ist mit großer Vorsicht und Schlauheit eingeleitet. Durch seine Discussiones Peripateticae bahnte er sich den Weg; die vier Theile, aus welchen das Werk besteht, erschienen einzeln, und in dem ersten war der Plan und Zweck des Ganzen ziemlich verschleiert. Nur nach und nach rückte er mit demselben deutlicher hervor. Auch verlor sich seine Furchtsamkeit immer mehr, als er das zweite und die folgenden Bücher zu Ferrara herausgab, wo er sich der Gunst und des Schutzes des Herzogs erfreute. Das erste Buch enthält die Lebensgeschichte des Aristoteles, die historisch-kritische Untersuchung seiner Schriften, die Aufzählung und Klassificirung seiner Ausleger und ihrer verschiedenen Methoden. Hier sammelte er aus den alten Nachrichten alles Nachtheilige für Aristoteles Charakter zusammen, vorzüglich seine Undankbarkeit gegen Plato, die Vergiftung des Alexanders, seine Wollust und Schwelgerei. Aus historischen Gründen suchte er die Echtheit aller Schriften des Aristoteles bis auf drei der unbedeutendsten (die Mechani-

en, das Buch gegen Xenophanes, Zeno und Gorgias, und das Buch von der Welt) zu untergraben. Doch ging er von dieser Strenge der Kritik ab, und ließ die Echtheit der meisten Schriften nach den Zeugnissen des Theophrasts und der nachfolgenden Schriftsteller nach gewissen Merkmalen unangefochten stehen, wenn man sich über die innern Zweifelsgründe hinwegsetzen wolle. Denn sonst hätte er sich auch die Gelegenheit benommen, seiner Tadelsucht noch weiteren Spielraum zu verschaffen. Ungeachtet ihn die Leidenschaft und die Parteilichkeit gegen Aristoteles zur einseitigen Ansicht der Dinge und zur Unterlassung der nothwendigen Prüfung der Zeugen und ihrer Aussagen verleitete, sobald sie nur zu seinen Absichten stimmten, so enthält dennoch der erste Theil dieses Werks einen großen Reichthum an Materialien und Untersuchungen, welche durch Patricius angefangen, aber selbst durch den Fleiß der neuern Gelehrten noch lange nicht erschöpft sind. Uebrigens erweiset Patricius dem Aristoteles als Philosophen noch immer die größte Achtung, setzt aber das Ansehen der neuern Aristoteliker und Scholastiker herab, und behandelt sie nicht als Philosophen, denn Philosoph sey nur derjenige, der die Wahrheit um ihrer selbst willen zu erforschen und die Dinge, wie sie sind, zu erkennen trachte, sondern nur als Ausleger und Bearbeiter der Aristotelischen Philosopheme. In den folgenden Büchern aber macht er Anstalt zu einem Angriffe auf die Philosophie des Aristoteles selbst. In dem zweiten Buche untersucht er die Einigkeit, in dem dritten die Uneinigkeit des Aristoteles mit seinen Vorgängern, besonders mit Plato, wo er zu zeigen sucht, daß Aristoteles, wo er einstimmig mit den Alten ist, durch Diebstähle seine Schriften aus ihnen zusammengetragen habe, wo er aber abweicht, ein unphilosophischer, sophistischer und hämischer Tadler sey, der nur aus Eigenliebe alle Philosophen bestritten, aber nicht widerlegt habe. Zu dem letzten

Buche

Buche endlich unterwirft er die Naturphilosophie des Aristoteles einer scharfen Kritik, deren Resultat ist, daß Aristoteles in dem, was ihm eigenthümlich sey, nichts Wahres und Gründliches gelehrt habe, wiewohl er ironisch einen ganz entgegengesetzten Ausgang ankündiget [144]). In der Logik hat ihn sein liebster Schüler Theophrast verlassen und er ist darin von den Stoikern getadelt, in der Politik von Epicur, Plato, Pythagoras und den Pythagoräern übertroffen, in der Theologie aber so weit von Plato, den Pythagoräern, Aegyptiern und Chaldäern überflügelt worden, daß er nicht einmal ihren Fußtritten von weitem folgen kann. Die Naturphilosophie hat ihn am berühmtesten gemacht, in dieser hat er sein eigentliches Eigenthum. Und hier ist es eben, wo ihn Patricius am heftigsten angreift, indem er zu zeigen sucht, daß seine Principien erschlichen, den aufgestellten Merkmalen nicht angemessen, daß seine ganze Naturlehre widersprechend und ungereimt sey. Wenn auch ein feindseliges Vorurtheil gegen Aristoteles diesen Kritiker zu weit führt, ihn blind und einseitig macht, wenn er auch zuweilen Stellen aus dem Zusammenhange reißt, und durch sie etwas zu beweisen scheint, was durch den Zusammenhang in ein anderes Licht gesetzt wird; so kann man doch im Ganzen nicht läugnen, daß er die Unhaltbarkeit der ersten Principe, der Form, der Beraubung, der Materie [145]), durch Aristotelis eigene

144) *Patricii Discussiones Peripateticae* T. IV. L. I. p. 364. Singula haec novem theoremata, si vita atque otium supersit, erunt a nobis diligenter discutienda, ut, quam magnus Aristoteles, quam admirandus vir fuerit, quam vera, quam exacta eius naturalis philosophia sit, quam merito, quam acri et examine et iudicio sint eam sectatores eius innumerabiles admirati, liquido innotescat.

145) Von der Privation sagt er z. B. T. IV. L. II. p. 379 Concludamus igitur recto ac iusto iure, absurdum fuisse, non

eigene Aussagen bewiesen, daß er den Mangel an Ordnung, Zusammenhang, Einstimmung, an diesem großen Meister der Logik vielfältig aufgedeckt, und oft die Hirngespinnste, welche die Neueren in die Aristotelische Philosophie einführten (z. B. die substantiellen Formen) oft treffend nachgewiesen habe. Dieses war unstreitig für die damaligen Zeiten ein sehr großes Wagstück, und man muß sich eben so sehr wundern, daß Patricius Muth besaß, es zu unternehmen, als daß es für ihn weiter keine nachtheiligen Folgen hatte. Zwar klagt er über Verfolgungen seiner Gegner, und bekam mit Jac. Mazzochius einen Streit darüber, und Thuanus versichert, daß eine harte Censur über sein Beginnen ergangen sey, die er noch vor seinem Tode mit dem Geständnisse seines Irrthums gebilliget habe [146]), allein das letzte Factum scheint nicht ausgemacht

zu

non necessariam privationem principium rerum statuere; absurdum fuisse, in scientiam nobilissimam principium, quod per accidens est, inducere, cuius nullae scientiae vel activae vel factivae vel contemplativae cura ulla est sue dogmate; absurdum fuisse, privationem, quae per se non ens est, principium entium facere. Und von der Form p. 386. Et nos rogare non desinemus, quid ea substantia sit? Nomen audio, rem non explicant. Formas ipsas, quas substantias dicunt, nemo adhuc agnovit sensu, nemo cogitatione attigit, rationes per inane vagantur, dum non explicatur, quid haec substantia sit. Accidentales quas vocamus formas, et sensu percipimus et cogitatione attingimus, et vera experimur ea Aristotelis verba 2. de ortu τὰς γὰρ τῶν αἰσθητῶν ἀρχὰς αἰσθητὰς δεῖ εἶναι, sensibilium enim principia sensibilia oportet esse. An ideo dicant, formam esse substantiam, quia eius sit determinare ὁρίζειν? Dicemus nos non minus determinare eam, si accidens esse dicatur. Cui licet asserere, alias esse formas accidentales, alias substantiales? Quae est ratio huius constitutionis? Iamdudum quaerimus, ut nobis explicent rationem substantiae istius famigeratae, et si ratio nulla redditur, cur credatur tali philosophiae?

146) *Nic. Commeni Poppadopoli* Histor. Gymnasii Patavini,

zu seyn, und die erstern hinderten doch nicht, daß er nach Rom vom Papste berufen, die Platonische Philosophie lehrte und einen ansehnlichen Gehalt bekam.

Die neue Philosophie, welche Patricius an die Stelle der Aristotelischen setzen wollte, hat kein Glück gemacht. Der Scharfsinn, den er besaß, ging mehr in das Einzelne und taugte mehr zum Zerstören als zum Aufbauen. Er hatte seine vorzüglichen Kräfte auf das Studium der alten Philosophie gerichtet, und darin größtentheils erschöpft, und ohne tiefer eindringende Forschung in die ursprüngliche Organisation des menschlichen Geistes konnte er nicht viel mehr leisten, als aus den alten Systemen der Platonischen Schule, welchen er die vorgebliche Philosophie des Hermes und Zoroaster an die Spitze stellte, ein neues zusammenzusetzen. Nachdem er einmal an Aristoteles Leben und Philosophie ein Aergerniß genommen, in jenem das Spiel wilder und entehrender Leidenschaften, in dieser die irreligiöse Tendenz hervorgezogen, und in beiden Rücksichten den Lehrer auf einer weit höhern Stufe erblickt hatte, suchte er die Platonische Philosophie, zugleich aber auch eine eigne, aus den Bestandtheilen der letzten zusammengesetzte, auf eine besondere Weise aufgestutzte, und in der äußern Form der Aristotelischen genäherte Philosophie in Gang zu bringen. Nun trat in den ältern Philosophemen, aus deren Nachbildung er die Platonische ableitete, Licht als das höchste Element des Seyns und Wirkens hervor. Licht wurde daher in seinem philosophischen Versuche der Hauptbegriff, so wie der Begriff der Bewegung der Mittelpunkt der Aristotelischen war. Das Licht

ni, T. II. p. 258. Ergo Venetiis discedens, Ferrariam venit, qua in urbe adversariorum agmen in eum impetum fecit, cui cum religio auctoritatem adiecisset, doctrina eius gravi censura notata est, quam ipse ante obitum comprobavit, se errasse confessus. Thuanus L. CXIX.

Licht der Sonne und Sterne war ihm der substanzielle Grundstoff alles Vorhandenen, halb körperlich und halb immateriell, das Bild und die Wirkung eines höhern geistigen Wesens, der Ausfluß der Gottheit und daher die Leiter, auf welcher man in den übersinnlichen Himmel hinauf und aus demselben herabsteigen, sich zur Erkenntniß des höchsten Wesens erheben, und aus demselben das Daseyn aller wirklichen Dinge ableiten konnte. Diese aus göttlichen Offenbarungen gezogenen Sätze suchte er auch durch philosophische Beweisgründe und Erfahrungsbeweise wissenschaftlich zu begründen. Dieses ist der Inhalt seiner neuen Philosophie von dem Universum, dessen Erkenntniß Philosophie ist. Alle Erkenntniß hat ihren Ursprung in dem Geiste, aber ihren Anfang von den Sinnen. Unter allen Sinnen ist aber das Gesicht der edelste, Gegenstand und Bedingung des Sehens aber ist das Licht. Das Licht bietet sich zuerst den Sinnen dar, es offenbaret die meisten Unterschiede der Dinge, es stellt Hohes und Niedriges dar. Der Anblick so mannigfaltiger Dinge erzeugt Bewunderung, Bewunderung Betrachtung, Betrachtung das Philosophiren. Die Philosophie muß daher von dem Lichte, als dem ersten der uns bekannten Dinge und seinem Producte, der Helligkeit (lumen), anfangen und von ihrer Erkenntniß sich zu dem ursprünglichen Lichte und dem Vater alles Lichtes erheben, von ihm alle Dinge ableiten, um von diesen wieder zu ihm zurückzukehren und bei ihm ewig zu bleiben. Hätte die Philosophie immer diesen natürlichen Gang beobachtet, so würde sie nicht den Sinnen und dem Verstande ganz unbekannte Dinge, als das Chaos, Homoeomerien, Atomen, Materie als die Principe der Dinge aufgestellt, nicht in einen solchen Abgrund der Finsterniß und ewige Uneinigkeit gerathen seyn [147]). Patricius hat die Leh-

147) *Patricii nova de universis philosophia.* Panaugia l. 1. Phi-

Lehren dieser Philosophie in vier Theilen vorgetragen, welche er Panaugie, Panarchie, Panpsychie, und Pankosmie nennet. Alles Licht stammt von einem Urlichte, welches Gott ist; Gott der dreieinige ist das höchste Princip aller Dinge; alles ist beseelt; die ganze Welt hat Einheit und Zusammenhang im Raume und Lichte, welches beide unkörperliche Substanzen sind. — Dieses sind die vier Hauptsätze, welche in den vier Theilen ausgeführt werden. Das ganze Werk ist interessant durch eine Menge von neuen Ansichten, durch die Bestreitung der Behauptungen aus der Aristotelischen Schule, durch das Bestreben, die Naturerscheinungen aus metaphysischen Principien zu erklären, und die Erklärungen der Erfahrung anzupassen, und überhaupt durch das Streben nach Einheit und Begründung der gesammten Erkenntniß. Allein alles dieses ging über die Kräfte des Mannes und einzelne gründliche Bemerkungen ausgenommen, ist das Ganze ohne feste Haltung, mehr beruhend auf den Ahndungen der Vernunft und den historischen Beweisen göttlicher Offenbarung, welche wieder andere Beweise

Philosophia studium est sapientiae. Sapientia universitatis est cognitio. — Philosophia lucis, luminis, admirationis, contemplationis proles est verissima. A luce ergo, eiusque prole lumine, rerum sensibilium praestantia omni primis, primarioque sensui primo cognitis, philosophiae nostrae prima iaciamus fundamenta. Quodsi philosophi veteres fecissent, nec ignota sensibus ac mentibus omnibus, chaos, homoeomerias, atomos, materias primas secundasque rerum principia statuissent, nec in tantas ipsi dissensiones venissent, nec in abyssum tenebrarum philosophiam coniecissent. Lux ergo et lumen primaria eius proles ante omnia sunt nobis cognoscenda. Per ea ad primam lucem patremque luminum ascendendum, apud eum tantisper commorandum, ab eoque res omnes deducendae, per deductas ad eum iterum revertendum, ut apud eum mansionem perpetuam faciamus.

weise vorausſetzen, als auf überzeugender Demonſtration aus Vernunftgründen, wenn gleich die letzte immer verſprochen wird. Der Gebrauch der leeren formalen Verſtandesbegriffe iſt der Nerve der ſogenannten Demonſtrationen, und eben daher kommt die Aufſtellung einer ganzen Reihe von überſinnlichen Subſtanzen, welche der logiſchen Reflexion und Abſtraction allein ihr Daſeyn verdanken. Die Einheit wird als der Grund aller Vielheit betrachtet und unter der Einheit die Einheit des Begriffs verſtanden, unter welcher wir das gleichartige Reale befaſſen. Aber wie entſteht aus einer idealen Einheit die reale Vielheit und Einheit? [148]) Dieſe Art zu philoſophiren wird aus einigen Beiſpielen klar werden.

Lichte Körper, welche immer leuchten und eigenthümliches Licht haben, ſind die Sonne, die Sterne, das Feuer. Gibt es alſo ein dreifaches Licht und nicht eines? Oder iſt ein Licht in dieſen Dreien? Oder gibt es ein Licht vor dieſen dreien? Oder ſind dieſe ſelbſt das erſte Licht? Wahrhaftig wenn dieſe drei Lichtarten verſchieden ſind, ſo ſind ſie eine Vielheit und Zahl. Vor jeder Vielheit und Zahl iſt aber die Einheit. Jede Vielheit und Zahl muß nothwendig von einer Einheit herfließen. Alſo ſcheint es auch nothwendig, daß vor dieſen drei Lichtarten ein Licht exiſtire [149]). Dieſes eine Licht iſt auch das erſte und un-

148) *Patricius Pancosmia* l. IV. p. 79. Omnem cuiusque generis multitudinem a ſua unitate provenire. Unitas autem cuiusque multitudinis idea ſua eſt, a qua omnes multitudinis gradus ortum habent.

149) *Patricii Panaugia* l. I. p. 1. Quid ergo triplex lux? et non una? vel una in tribus? An his aliqua prior? An vero hae primae ſunt luces? Profecto ſi tres hae ſunt inter ſe diverſae, multitudo ſunt et numerus. Ante vero numerum et multitudinem omnem eſt unitas. Neque ulla

aut

unkörperlich. Als unkörperlich ist es an sich, von sich und durch sich, und Substanz an sich, nicht zusammengesetzt, die Form des Himmels, der Sterne und der Sonne. Wenn die Sonne und die Sterne einfache Körper sind, wie der ganze Himmel, so fragt es sich, ob sie aus einerlei Materie mit dem Himmel, dessen Wesen die Durchsichtigkeit ist, bestehen? Wäre dieses, so wäre nicht einzusehen, warum die Sonne und die Sterne nicht durchsichtig sind, wie der Himmel, oder der Himmel nicht leuchtet wie die Sterne. Also verschieden muß die Materie seyn. Unreiner kann sie aber nicht seyn, denn sonst wären Sonne und Sterne weniger vollkommne Theile als der Himmel. Da sie aber die schönsten Theile des Himmels sind, und die Schönheit in dem Vorhofe der Gottheit ist (in divinitatis limine sedet), so muß die Materie der Sonne und Sterne vortrefflicher und reiner seyn, als die Materie des übrigen Himmels. Und was kann diese Materie anders seyn als das Licht.

Früherhin stellte sich das Licht als Form der Gestirne dar; hier soll es die Materie derselben ausmachen. Jetzt wirft Patricius die Frage auf: Ob das Licht von doppelter Art, als Form und Materie, oder ob ein und dasselbe Licht sich selbst zugleich Materie und Form sey, und entscheidet für das Letzte, weil das Licht das Einfachste ist, und behauptet, daß das Licht, sowohl das unkörperliche als das körperliche, welches von dem ersten sich nur dadurch unterscheidet, daß es durch die dreifache Dimension körperlich, zugleich unendlich und endlich ist, eben dieser Einfachheit und Vortrefflichkeit wegen den göttlichen Naturen am nächsten komme und ihr Bild sey; daß die Sonne und die Sterne, insofern sie eignes

Licht

aut est, aut esse potest multitudo, quae a sua non profluat unitate. Ergo et ante hasce tres luces videtur una lux existere necessario.

Licht haben, das Mittelband zwischen den göttlichen unkörperlichen und körperlichen Wesen ausmachen, in Rücksicht auf das Licht unkörperlich, in Rücksicht auf ihre Dimension körperlich sind [149b]).

Durch mehrere Stufen erhebt sich Patricius von dem körperlichen Lichte zu dem übersinnlichen, als der Urquelle des Lichts durch den Begriff der Kraft. Denn kein Körper wirkt etwas an sich, sondern nur durch etwas Unkörperliches, das in ihm ist [150]). Das Luftlicht fließt von dem Aetherlicht, dieses von dem empyreischen aus. Alle diese Lichtarten sind körperlich, und müssen daher von einem körperlosen Wesen herkommen. Unkörperlich ist, was zu seinem Seyn keines Körpers bedarf, was daher seinem Wesen nach keine Dimension hat, sondern durchaus untheilbar ist, nicht wie der Punct, der des Raumes bedarf, sondern auf eine andere Art in und durch sich selbst ist, wie die unsterblichen Seelen, die Geister, Gott. Da nun die Lichtarten körperlich theilbar sind, nicht an sich selbst sind und bestehen (und doch war das Licht früher das Substanzielle für sich bestehende) und nicht von sich sind, so müssen sie einen andern Ursprung haben, nehmlich von einem unkörperlichen Wesen, von Gott Dieses wird aber nicht durch Gründe bewiesen, sondern nur durch Autoritäten aus den Neuplatonikern, den Chaldäischen Orakeln und dem Philo, von dem auch das Wort Panaugie entlehnt ist, und aus Schriftstellen beglaubiget.

In dem zweiten Buche, der Panarchie, will er demonstriren, wie von einem Ursprunge, Gott, alle Dinge durch

149b) *Patricius Panaugia* l. l. p. 2.

150) *Patricius Panaugia* l. IX. p. 20. Omnis enim actio incorporei est. Nullum enim corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpora agere videantur, per incorporeum quid, quod in ipsis est, id operantur.

durch gewisse Mittelstufen entsprungen sehen. Allein außer der Vernunftidee von der Abhängigkeit aller Dinge von Gott, wird man nichts als nur durch Scheingründe bewiesen finden, sondern nur die Verwandelung des logischen Zusammenhangs in den realen, und der höhern Merkmale eines Begriffs in Naturprincipien und höhere Substanzen. Davon nur eine kleine Probe. Nachdem er gesagt hatte, daß alle Bewegung von Seelen bewirkt werde, welche durch Verbreitung von Licht und Wärme der Welt ihre Schönheit geben, welche Schönheit ohne Vernunft nicht denkbar ist, nimmt er die Denkkraft als eine höhere Weltsubstanz an. Ueber dem Denken stehet aber das Leben, über dem Leben das Seyn, das Seyn wird durch das Einsseyn und dieses durch Einheit bedingt. Dieses ist Patricius hinreichender Grund, aus diesen logischen Bedingungen eben so viel geistige, der wirklichen Welt übergeordnete Substanzen und die hypostasirte Einheit zum Urwesen und zur Gottheit zu machen [151]).

Dem

151) *Patricius Panarchia* l. V. p. 2. Et quia omnem motum ab anima, ut a proprio principio esse, est demonstratum. Mens haec per se superior erit, ut anima, sic motu omni. Erit ergo immota. At quia mens sui natura intelligit, qui vero intelligit, necesse est, ut prius vivat, superior et anterior erit vita. Et quia omne quod vivit, necesse est prius esse, anterior vita erit ens et essentia. Et quia ens esse non potest, nisi sit unum, quod essentiam uniat, necessario anterius ente erit unum. Et quia unum esse non potest nisi per unitatem, quam habet, unitas anterior erit, quam unum enti essentiale. Et quia omnis unitas per unum est, quod sit simpliciter unum, et unum tantum, et non aliud quam unum, hoc unum anterius etiam est unitate. Igitur ante omnia, quae diximus, et supra omnia, hoc tale unum est, quod tantum unum est et non aliud quam unum. Hoc autem unum a se ipso non videtur factum. Fuisset enim, antequam fieret. Neque a non uno, sive a multitudine est factum, cuius ipsum est origo. Ita enim

effectus

Dem Raume gibt Patricius ein ſubſtanzielles Seyn vor der Welt. Er iſt nicht die bloße Möglichkeit etwas aufzunehmen, ſondern die hypoſtatiſche Ausdehnung, die für ſich beſteht und keinem Dinge inhärirt, keines Dinges bedarf, deren aber alles Wirkliche bedarf, nicht Quantität, ſondern ihr Grund, die erſte Subſtanz, die vor der Körperwelt exiſtirte, nur freilich keine Subſtanz nach der Ariſtoteliſchen Kategorientafel, und weder körperlich, weil die Natur ohne Widerſtand iſt, noch unkörperlich, weil er drei Dimenſionen hat, ſondern ein unkörperlicher Körper und ein körperlicher Nichtkörper [152]).

Alle

effectus anterior, quam cauſa fuiſſet. Ergo ante et ſupra hoc unum nihil eſt. Ergo hoc unum primum eſt omnium, et ante omnia et ſupra omnia.

152) *Patricius Pancosmia* l. I. p. 65. Spatium ergo extenſio eſt hypoſtatica per ſe ſubſtans, nulli inhaerens. Non eſt quantitas. Et ſi quantitas eſt, non eſt illa categoriarum, ſed ante eam eiusque fons et origo. Non ergo accidens dici poteſt, neque enim cuiquam accidit ſubſtantiae. Quid ergo, ſubſtantiane eſt? Si ſubſtantia eſt id, quod per ſe ſubſtat, ſpatium maxime omnium ſubſtantia eſt; ſubſtat enim per ſe, nulli innititur ut nullius eget, quo ſuſtineatur, ſed ipſam ſubſtantiis ſuſtentationem praebet, easque ut ſint ſuſtentat. — Spatium maxime omnium per ſe exiſtit, omnibus aliis naturae rebus ſubſtat, — nullo aliorum eget, ut ſit, reliqua omnia, ut ſint, egent ſpatio, primum aliarum rerum omnium eſt. — Quid igitur, corpusne eſt, an incorporea ſubſtantia? Neutrum, ſed medium utriusque. Corpus non eſt, quia non eſt antitypos aut reſiſtens, aut renitens, non viſui, non tactui, ſenſuum nulli obiicitur aut ſubiicitur. Incorporeum rurſus non eſt, quia trine dimetitur; longitudinem, latitudinem, profunditatem, non unam, non duas aut plures habet, ſed cunctas. Itaque corpus incorporeum eſt et non — corpus corporeum. Atque utrumque per ſe ſubſtans, per ſe exiſtens, in ſe exiſtens, adeo ut etiam per ſe ſtet ſemper atque in ſe ſtet, neque

Alle Körper bestehen aus vier Principien oder Elementen, Raum, Licht, Wärme, Flüssigkeit (fluor). Das Licht ist das Vehikel der Wärme. Die Wärme gibt den Körpern die Grundlage, vollendet ihr Wesen, gibt ihnen Kräfte, verrichtet die innern und äußern Thätigkeiten, und übt das eigenthümliche Leben aus. Die Flüssigkeit ist der Grund des Widerstandes der Körper. Alle Körper, selbst Steine, Pflanzen, Erde, sind nichts anders als geronnene Flüssigkeit, selbst Flüssigkeit oder daraus entstanden. Die Flamme ist Flüssigkeit. Die Wärme hat von ihrem Princip, dem Licht, die Flüssigkeit und die Wärme. (Wie kann denn aber die Flüssigkeit der Körper Widerstand geben, da es Licht und Wärme nicht können?) Raum ist die nothwendige Bedingung des Seyns [153]).

Die Zugabe von den Zoroastrischen Orakeln, den Schriften des Hermes Trismegistus und der des Aristoteles Namen lügenden mystischen Philosophie der Aegyptier und Chaldäer, ist in literarischer Hinsicht immer ein Verdienst des Patricius. Da die Sagen und Andeutungen von der hohen Weisheit des grauesten Alterthums, von welcher alle neuern Wissenschaften und Künste nur abgerissene Sprößlinge seyen, in den alten und neuen Schriftstellern, die jenen nachsprachen, verbreitet waren, und bei leichtgläubigen Gelehrten Credit und Ansehen erlangten, so war nichts erwünschter, als daß ein Kenner, der von dem hohen Alter und Werth derselben nicht ohne Grund eingenommen war, die Schriften, welche diesen, in seiner Art einzigen Schatz enthielten und die mit großer Belesenheit zusammengesuchten Bruchstücke derselben der gelehrten Welt bekannt machte. Denn nun konnte die Kritik erst ihre vorgegebene

neque unquam neque usquam moveatur, neque essentiam, neque locum mutet, nec partibus nec toto.

153) *Patricius Pancosmia*, L. VI. p. 78. 79.

ne Echtheit untersuchen, ehe von denselben irgend ein Gebrauch gemacht wurde. Zuerst treten die sogenannten Chaldäischen Orakel auf. Patricius sammelte sie aus den Schriften der Neuplatoniker, ordnete sie unter gewisse Rubriken und betrachtete sie als Offenbarungen, welche die Gottheit irgend einem Priester mitgetheilt habe. Darauf folgen die Schriften des Hermes Trismegistus, welche zuerst von Ficin in einer lateinischen Uebersetzung, dann griechisch von Adr. Turnebus und Candella 1554 und 1574 herausgegeben waren. Drittens erscheint ein merkwürdiges Aktenstück, nehmlich mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta Philosophiae, ingns divinae sapientiae thesaurus. Dieses Werk war von einem Araber Aben Ama aus dem Griechischen Texte in das Arabische, aus dem Arabischen in das Italienische durch einen jüdischen Arzt Moses Novas und zuletzt aus diesem in das Lateinische durch Petrus Nicolaus Castellanius Faventinus übersetzt und 1519 zu Rom in den Druck gegeben worden.

Patricius hat also nicht das Verdienst der ersten Bekanntmachuug, sondern nur das der Sammlung der unechten und untergeschobenen Aktenstücke der angeblich uralten, wirklich aber nur der Neuplatonischen, nach verschiedenen Rücksichten überarbeiteten, commentirten und modificirten Philosophie. An Empfehlung derselben hat er es nicht fehlen lassen und sich auch bemüht, die Echtheit dieser Schriften außer Zweifel zu setzen. Da er aber dabei von den durch keine Kritik geprüften Meinungen der Juden und Kirchenväter über den Ursprung aller Erkenntniß durch göttliche Offenbarung und über die hohe Weisheit der jüdischen Urväter ausging, ohne das geringste Mistrauen in dieselben zu setzen, da er nur darauf bedacht war, andere historische Facta mit jenen Sagen in Ueber-

einstimmung zu bringen und äußere Schwierigkeiten zu entfernen, so ging er nie in eine strenge Untersuchung dieser Hypothese oder in eine kritische Prüfung jener Urkunden nach ihrer innern Beschaffenheit ein, welche seinen Irrthum bald aufgedeckt und die Inconsequenz würde verhütet haben, daß der überstrenge Kritiker der Aristotelischen Schriften, welcher nur wenige als echt betrachtet, bei diesen, die schon an sich Verdacht erregen müssen, weil sie mit der ganzen Geschichte in Widerspruch stehen, als ein höchst leichtgläubiger Mann erscheint. Nach Berosus nimmt er an, daß Noa, als er aus der Arche gegangen war, alle Wissenschaften in Schriften verfaßt und diese nur allein den Chaldäischen und Armenischen Priestern anvertraut, und dieses auch auf seinen Reisen in Aegypten und Italien gethan habe. Sein Enkel war Zoroaster. Die Mager und Aegyptischen Priester ahmten ihm nach und suchten die Wissenschaften geheim zu halten, oder durch geheime Schriftzüge und dunkle Schreibart dem Verständniß des Volks zu entziehen. Abraham aus Zoroasters Verwandtschaft brachte die Weisheit nach Aegypten, und von da brachten sie Orpheus, Thales, Pythagoras, Demokritus, nach Griechenland [154]). Etwas anders lautet der Bericht in dem neuesten Werke. Nach diesem war Hermes ein Zuhörer des Noah, welcher Saturnus ist. Seine Nachfolger waren Tat sein Sohn, Asklepius der Sohn, der Vater der Heilkunde, Arnebascenis, der Urheber der Philosophie, und Asklepius der Sohn der Imuthe, der Vater der Dichtkunst. Dieser Hermes, wenn es nicht zwei Männer dieses Namens gab, lebte gleichzeitig oder etwas früher als Moses. Von ihm ging eine Philosophie aus, welche mit frommen Sinn gegen Gott erfüllt war und mit den christlichen Glaubenslehren größtentheils übereinstimmte. Alle griechische Phi-

154) *Patricius Discussiones peripateticae.* T. III. l. I. p. 292. 293.

Philoſophie, die Pythagoräiſch-Platoniſche in der Theologie und Sittenlehre, die Ariſtoteliſche und Stoiſche in der Phyſik, ja ſelbſt auch die Grundſätze der Medicin ſind aus derſelben entlehnt. Es würde daher weit gerathener und heilſamer ſeyn, wenn in den öffentlichen Schulen und in den dem Ariſtoteles nur zu ſehr ergebenen Klöſtern lieber die Lehrſätze des Hermes, als die irreligiöſen des Ariſtoteles geleſen würden [155]). In Anſehung der myſtiſchen Philoſophie der Chaldäer und Aegyptier äußert er die Meinung, daß Ariſtoteles die Reihe dieſer Sätze aus Platos mündlichen Vorträgen, ſo wie ſie von Tag zu Tag gehalten worden, aufgeſchrieben habe, und daß daher die Unordnung des Werkes rühre. Es iſt ein Compendium der göttlichen Philoſophie der Chaldäer und Aegyptier und eine Einleitung in die Platoniſche Philoſophie. Was Plato in ſeinen Dialogen hin und wieder dunkel über die Gottheit vorgetragen hat, erhält durch dieſes Werk erſt helleres Licht. Man findet darin auch zugleich die wahre myſtiſche Philoſophie des Ariſtoteles, welche in vollkommener Eintracht mit der Platoniſchen ſtehet. Den Widerſpruch, daß Ariſtoteles, der in allen ſeinen Schriften Platos Philoſophie ſo hart tadelt, hier den Plato ſo ſehr erhebt, und ihm ganz beiſtimmt, ſucht er auf folgende Weiſe zu löſen. So lange als Ariſtoteles von Plato zu ſeinen geheimeren Vorträgen zugelaſſen wurde, ſo lange wurde der letzte von dem erſten gelobt. Nachdem aber Plato ſeine Sitten getadelt und ihm den Speuſippus und Xenokrates vorgezogen hatte, ſo erzeugte ſich in Ariſtoteles Gemüthe ein feindſeliger Sinn, welcher bis über den Tod des Plato hinaus während ſeines zwölfjährigen Lehrens fortdauerte und den harten Tadel in ſeinen Schriften über ihn ausſprechen ließ. Endlich aber in ſeinem Alter, da ihm ein neuer Sinn aufging, und er, was er früherhin verlacht, von einer ehrwür-

155) *Patricius Hermes Trismegiſtus* p. 8.

würdigen Seite erblickte, brachte er jene ältern nachgeschriebenen Vorträge des Plato zu Papiere und wurde nun sein lobpreisender Verehrer [156]). Diese nicht übel ausgesonnene Hypothese — denn an historische Gründe ist hier nicht zu denken — zur Erklärung eines Factums, welches selbst grundlos, nur eine Erdichtung ist, bedarf keiner kritischen Untersuchung. Das Werk, welches jene esoterische Philosophie des Plato und Aristoteles enthalten soll, kündiget sich dem Uneingenommenen bei der ersten flüchtigen Ansicht für das, was es ist, nehmlich eine ungeschickte Erfindung eines viel jüngern Schriftstellers von selbst an [157 a]).

Patricius beschließt diesen Anhang, so wie überhaupt seine Bemühung, durch die alte Philosophie des Morgenlandes, so wie auch durch seine eigne, aus derselben entwickelte Betrachtung des Universums die Aristotelische Philosophie zu stürzen, mit einer Betrachtung der exoterischen Philosophie des Plato und Aristoteles, worin er zu zeigen sucht, daß jene mit sich selbst und mit der christlichen Religion einstimmig sey, weil sie aus der Urquelle der jüdischen Weisheit geschöpft wurde, diese aber mit sich selbst und mit der christlichen Religion im Widerspruche stehe. Er stellt eine Reihe von drei und vierzig Lehrsätzen des Plato auf, in denen er mit dem Christenthume harmonire, z. B. die Einheit und Dreieinigkeit Gottes, die Weisheit und Allmacht Gottes, die Schöpfung der Welt aus Nichts, die Vorsehung, wovon Aristoteles nichts wisse oder das Gegentheil lehre, um den Lehrern der Theologie die Augen zu öffnen, daß sie erkennen, welchen Feind der christlichen Religion sie enthusiastisch verehrt, und welchen Freund sie mit

156) *Patricius* Plato et Aristoteles mystici p. 1. 2.

157 a) Man sehe über diese Schriften den Anhang des 6ten Theils dieser Geschichte, S. 438. ff.

mit Haß verfolgt haben. Aristoteles Philosophie ist an sich falsch, widersprechend, der christlichen Theologie entgegen, selbst zur Leitung des medicinischen Studiums, wozu sie bisher gebraucht worden, untauglich und für das Seelenheil gefährlich und sollte daher aus allen Schulen verbannt werden [157 b]).

Die Bemühungen des Patricius, seinen Endzweck zu erreichen, waren ohne Erfolg. Er verdrängte nicht die Aristotelische Philosophie; seine eigene so wenig als die sogenannte Platonische wurde die alleinherrschende. Die Zeit war noch nicht gekommen, wo der menschliche Geist ganz unabhängig von aller fremden Autorität nur seinen eigenen Gesetzen folgte. Patricius verwarf die sclavische Denkungsart, insofern sie für den Aristoteles günstig war, würde sie aber nicht verwerflich gefunden haben, wenn sie die Platonische Philosophie umfaßt hätte. Es war an sich kein

157 b) *Patricius*: *Aristoteles exotericus* p. 50. Quae quidem omnia capita et plura etiam alia non pauca — cum Platonica sint et philosophice verissima et cum fide catholica consona, Aristotelica vero et fidei adversa et philosophice falsissima, quisnam vel tam impius erit Christianus vel tam barde philosophus, qui Platonem et pietatis et philosophiae ergo Aristoteli non praeferat? Quae res cum ad christianam fidem maxime conferat et ad philosophicam veritatem faciat maxime, cur non posthac in omnibus Europae gymnasiis publicis, cur non in monachorum coenobiis Platonis lectio studiumque introducetur? Cur non Aristotelis exoterica philosophia ex hisce locis in exilium amandetur? Quid enim opus amplius habebunt ex ea impietatis tam mortiferum venenum biberé? Quo veluti lethargo anima in Dei cognitione obdormiat, anima nunquam letali hoc somno expergiscatur et in aeternos damnetur cruciatus. Neque vero ad corporis vel salutem vel conservationem haec eius philosophia quicquam facit. Quod hucusque plerisque eius studiosis fuit persuasum. Credunt enim, eius cognitionem ad medicinam multum admodum conferre.

kein großer Unterschied, ob man den Aussprüchen eines Philosophen oder den göttlichen Offenbarungen den letzten Entscheidungsgrund in Angelegenheiten der Vernunft einräumet. Ueberhaupt war weder die echte noch die unechte Philosophie des Plato von der Art, daß sie den menschlichen Verstand so beherrschen konnte, wie die Aristotelische, und die Leidenschaftlichkeit und Parteilichkeit des Patricius war nicht geeignet, derselben diesen Vorzug zu verschaffen. Aber ganz verloren war die Arbeit des Patricius dennoch nicht, und sie diente, obgleich entfernter Weise, zur Vervollkommnung des Studiums der Philosophie, noch mehr aber der Geschichte und Kritik der ältern Philosophie. Die geschärfte Aufmerksamkeit auf die beiden Arten der Philosophie, welche am tiefsten in die innere Organisation des menschlichen Geistes eingedrungen waren, und die Vergleichung derselben, der große Apparat von Gelehrsamkeit, welchen er zu diesem Behufe zusammengebracht hatte, und vor welchem auch diejenigen, die seine Ansichten und Bestrebungen nicht billigten, Respect hatten, so wie seine entschiedene und freimüthig geäußerte Verwerfung der herrschenden Schulphilosophie, alles dieses waren Vorarbeiten zur Verbesserung des Gehalts und der Methode des Philosophirens, die zwar nicht allgemein und mächtig zur Hervorbringung einer Revolution wirkten, aber doch einzeln theils den Eifer zum Erforschen und Beurtheilen des Bessern, theils die Empfänglichkeit zur Annahme desselben erweckten und stärkten. Die Folgen davon werden erst in der folgenden Periode sichtbar.

Das erneuerte Studium der Aristotelischen und Platonischen Schriften führte natürlich auch auf die Kenntniß der frühern griechischen Philosophie, doch war dieses mehr eine Folge der Aristotelischen, als der Platonischen Philosophie. Denn die Anhänger der letzten fanden ihre Quelle entweder in einer göttlichen Offenbarung, oder in dem älte-

sten

sten Alterthume und übersprangen die unmittelbar vorhergegangenen Glieder der wissenschaftlichen Cultur. Da überdem die Freunde der Platonischen Philosophie auf die übersinnliche geistige Welt mehr als auf die sinnliche Erfahrungswelt, die Liebhaber der Aristotelischen Philosophie aber ihr Augenmerk vorzüglich auf die Erklärung der Natur richteten, weswegen auch diese als eine nothwendige Hülfswissenschaft der Heilkunde geachtet wurde, so ist es um so begreiflicher, daß Aristoteles Philosophie gerade die Aufmerksamkeit auf die ältere, von Aristoteles so oft bestrittene Naturphilosophie schärfte, da man eben den Mangel einer zusammenhängendern und einstimmigern Erkenntniß der Natur lebhafter zu fühlen anfing. Hierher gehören Berigards, Magernus und besonders Gassendis Bemühungen, die Philosophie der Jonier, des Demokrits und Epicurs wiederherzustellen und dadurch zu gleicher Zeit eine richtigere Naturlehre in Umlauf zu bringen. Indessen gehören sie mehr in den folgenden als in diesen Abschnitt, weil sie nicht blos Versuche zur Wiederherstellung, sondern auch zur Reform der alten Systeme machten, in welchen sich schon ein Streben nach Etwas Höheren und Besseren ankündiget. Dieses gilt auch von der wiederauflebenden Schule des Skepticismus, welche sich in den Alten bildete, und sich deren Zweifelsgründe gegen die menschliche Erkenntniß zu eigen machte, damit aber doch eigenthümliche Ansichten und Reflexionen verband, so daß ihr Streben schon zwischen den bloßen Nachahmungen und den Versuchen eines freien Denkens in der Mitte steht und sowohl aus diesem, als auch noch aus einem andern Grunde, weil sie nehmlich auch die neueren dogmatischen Versuche in Anspruch nahm, ihre Stelle in dem folgenden Abschnitte einnehmen muß. Es bleibt uns also hier nichts mehr übrig, als eine kurze Nachricht von den Versuchen zu geben, die Stoische Philosophie wiederherzustellen.

Man

Man hätte glauben sollen, die stoische Philosophie würde wegen ihres tiefen Sinnes und ihrer, das Herz erhebenden, mit der christlichen so sehr übereinstimmenden, Sittenlehre bei erneuerter Bekanntschaft mit der griechischen und römischen Philosophie ein vorzügliches Interesse auf sich ziehen. Allein sie wurde im Gegentheil mehr als jede andere Art der alten Philosophie vernachlässigt, und zwar von Einzelnen enthusiastisch gepriesen, aber ohne daß Einer einen Versuch machte, sie als ein zusammenhangendes Ganze von theoretischen und praktischen Lehren wieder in die Schulen und in das wirkliche Leben einzuführen. Die Ursachen dieses auffallenden Phänomens liegen theils in dem Geiste des Stoicismus, welcher bei aller Uebereinstimmung mit der christlichen Religion in Ansehung der Sittenvorschriften dennoch auf einem Hochgefühle und dem erhebenden Bewußtseyn eines angebornen Adels der menschlichen Natnr beruhet, welches mit dem Geist der christlichen Moral, Demuth und Unterwerfung unter den göttlichen Willen, streitet, theils in dem Schicksale der Sittenlehre, daß sie überhaupt mehr vernachlässigt als gepflegt wurde, theils in dem Umstande, daß die griechischen Gelehrten, welche in Italien die Liebe zur alten Philosophie erweckten, sich für Plato oder Aristoteles erklärt hatten, und daß späterhin die Zeit der Wiedererweckung alter Systeme vorüber war, und der menschliche Geist andere Ansichten und Bedürfnisse faßte.

Daher ist die stoische Philosophie nur Gegenstand eines gelehrten Studiums geblieben, und hat sich daher auch nicht gleiches Glücks mit den andern griechischen Schulen rühmen können. Selbst Justus Lipsius, welcher unter den neuern Stoikern obenan stehet, wiewohl er nichts weniger als dem Stoicismus in seinem Leben huldigte, wollte keineswegs die stoische Philosophie wieder als System in die Wirklichkeit einführen, sondern durch seine beiden dieselbe betreffenden Werke nur das Studium

der

der Schriften des Seneca vorbereiten, unterstützen, erleichtern und nebenbei auch Etwas zur Beförderung der Tugend und des Seelenheils beitragen. Er erkannte, daß diese Schule, welche die Zeit oder die besser erleuchtete Vernunft und besonders die Religion, mit welcher weder die stoische noch irgend eine andere Philosophie des Alterthums durchaus, obgleich in einigen Puncten, zustimme und harmonire, verdrängt habe, nicht mehr dem gegenwärtigen Culturzustande angemessen sey [158]). In seinen frühern Jahren, als er in der dürren und geistlosen Schulphilosophie, wie sie auch ihm vorgetragen wurde, keinen Geschmack fand, war er mehr für sie eingenommen. Mit Recht forderte er von den Philosophen etwas Besseres und Gehaltvolleres als leere Wortspiele und die Fechterkünste einer spitzfindigen Dialektik, nehmlich Vorschriften über Sitten, Regierung und Beherrschung der Leidenschaften; Philosophie sollte Weisheitslehre seyn. In dieser Hinsicht fand er volle Befriedigung in den Schriften des Seneca, Epictets und überhaupt der Stoiker [159]). Aus dieser Philosophie schöpfte er die treflichen Gedanken über Geistesstärke und Gleichmuth im Glück und Unglück (constantia). Die ungleichen Urtheile, welche diese kleine, mit römischer Eleganz geschriebene Schrift erfuhr, der Tadel, daß er die heidnische Philosophie den Lehren des Christenthums gleichsetze, seine eigene Unbeständigkeit und seine Leidenschaft für literarischen Ruhm und Beifall ließen seinen Entschluß, sich der echten,

in

158) *Justus Lipsius.* Manuductio ad Stoicam philosophiam. Praefatio. Habes manuductionem, et finem ex ipsa vides fructumque, id est facem aliquam ad Annaeum Senecam tibi praelucentem. Hoc consilium nobis fuit: neque hercules suscitare, quod imperiti autument, veterem et sepultam sectam, quam aevum aut ratio tulit et nostra imprimis religio, cui fateor hanc (quae autem vetus philosophia?) non undique concordem aut amicam.

159) *Justus Lipsius de constantia.* Praefatio.

in das Leben einfließenden Philosophie zu widmen, nicht zur Festigkeit gelangen, wiewohl er auch schwerlich die dazu erforderlichen Eigenschaften in besonderm Grade besaß. Er war mehr zum gelehrten Sprachforscher und Kritiker geeignet, als zu dem selbstthätigen forschenden Philosophen. Alle seine philosophischen Schriften sind mehr und weniger Compilationen der ältern Philosophen und ihrer Behauptungen mit oft treffenden Erläuterungen und Vergleichungen. In eben diese Classe gehört auch seine Politik, welche durch seine Urtheile über den Vorzug der monarchischen Form und von der Nothwendigkeit einer allein herrschenden Religion in jedem Staate, von der Nichtduldung und Verfolgung aller derselben nicht Beistimmenden, ihm, der in den Freistaaten von Holland, die sich aber von dem politischen und hierarchischen Despotismus befreiet hatten, einen freundlichen Zufluchtsort und ehrenvolle Anstellung in Leiden gefunden hatte, vielen Verdruß zuzog.

Gaspar Scioppius, der die Hauptsätze der stoischen Moral in einer besondern Schrift behandelte, wollte eine Lücke, welche Lipsius gelassen, ausfüllen, lieferte aber fast nichts mehr als Auszüge aus dessen Schriften. Mehr Gründlichkeit und kritischen Scharfsinn besaß Thomas Gataker, der gelehrte Erläuterer der Schriften des Antonin. Wenn indessen alle diese und mehrere, welche sich mit der Erläuterung der Stoiker beschäftigten, nicht eigentlich eine Stelle in der Geschichte der Philosophie als Philosophen erworben, noch auch eine eigene Schule gestiftet hatten, so sind durch ihre Bemühungen doch eine Menge von fruchtbaren Ideen der Stoiker für die Moral, die Beobachtung der menschlichen Natur und die Geschichte der Menschheit in Umlauf gebracht worden, welche in der Geschichte der practischen Philosophie der folgenden Periode nicht ohne wirksamen Einfluß blieben.

---

# Dritter Abschnitt.

## Folgen der Bemühungen, die griechische und orientalische Philosophie herzustellen. Mannigfaltige Combinationen und mancherlei Versuche einer Reform.

Die Versuche der Wiederherstellung der griechischen und der orientalischen Philosophie, welche letztere als die Quelle der ersten angesehen wurde, waren zwar in Hinsicht auf den nächsten Zweck ohne bedeutenden Einfluß geblieben, aber in anderer Hinsicht von wichtigen Folgen. Das Studium der griechischen und römischen Schriftsteller unterhielt den Geist des freien Nachdenkens und gab demselimmerzu neue Nahrung. Die Platonische und Orientalische Philosophie beschäftigte die Phantasie weit mehr, als die gewöhnliche, und ließ eine bessere ahnden, in welcher die gebildete Menschheit mehr Befriedigung erwarten könnte. Ueberhaupt erweiterten die mannigfaltigen Ansichten, welche durch die Erneuerungsversuche verbreitet wurden, den Gesichtskreis, zerbrachen die Schranken der Einseitigkeit und stärkten durch die Unzufriedenheit mit der bestehenden und herrschenden Philosophie den Entschluß, eine bessere zu versuchen, welche den Anforderungen mehr entspräche. Es wurde, mit einem Worte, ein unruhiger Geist der Reform in dieser ganzen Periode sichtbar, welcher mit dem entgegengesetzten Streben, die einmal eingeführte, durch den langen Besitz in dem Rechte der Alleinherrschaft geheiligte Philosophie zu erhalten, zu schützen, zu vertheidigen, contrastirte, wiewohl auch beide zuweilen in Verbindung traten.

So sehr indessen dieser Verbesserungsgeist eine Frucht eines vielseitigen Studiums, einer größern Geistesfreiheit und einer tiefern Anregung des menschlichen Geistes war, so konnte er doch keine Hauptreform, noch eine gänzliche Umänderung in der Denkart bewirken. Für das erste fehlte eine tiefere und allseitigere Kenntniß der Hauptgebrechen der Philosophie und ihrer Ursachen, eine richtigere Kenntniß der Erkenntnißquellen und der Erkenntnißmittel, ein richtigerer Begriff von dem, was Philosophie ist und seyn soll, und auf welchem Wege sie das werden kann. Für das zweite aber war die Philosophie der Schulen noch zu ausgebreitet und festgewurzelt und durch die Verbindung mit der Theologie zu mächtig, als daß sie sogleich durch die verschiedenartigen Angriffe verdrängt werden konnte. Es waren nur erst noch zum Theil Veränderungen der am meisten auffallenden Mängel durch Palliativmittel, durch welche als leichte Vorspiele die Vernunft nach und nach sich den Weg zu tieferer Erforschung und gediegener Production bahnte.

Die Verbesserungsversuche entsprangen zwar aus Reflexionen des menschlichen Geistes; aber sie waren noch weit entfernt, daß sie unmittelbar die ursprüngliche Einrichtung und Gesetzgebung desselben zum Gegenstande gehabt hätten. Die Vernunft war nicht nach deutlicher Erkenntniß thätig und wirkte nicht zu einem reiflich überdachten Plane, denn sie war nicht durch Selbsterkenntniß erleuchtet, sondern vorerst nur durch die Reflexionen über die vorhandenen Systeme zu dunkeln Ahndungen und Erwartungen erweckt. Die Versuche wurden also nicht ganz, aber doch zum Theil auf gut Glück angestellt; sie betrafen nicht das Ganze, sondern einzelne Theile; und wenn auch die Fehler, denen sie abhelfen sollte, gegründet waren, so fiel doch die Wahl der Mittel, wie es auch nicht anders seyn konnte, höchst unvollkommen aus. Denn größtentheils mußte der Sprung von einem Extrem zum andern, oder das

nicht

nicht immer durch ruhige Ueberlegung geleitete Streben, einem Mangel und Gebrechen abzuhelfen, das Gegenmittel herbeiführen, wobei die Individualität der Denker oft den Ausschlag gab. Daher hoben die Mittel nicht allezeit den Fehler, den sie wegschaffen sollten, oder sie begründeten neue Fehler derselben oder einer andern Art.

Bei aller Unvollkommenheit dieser Versuche war jedoch immer das Streben, die Einsicht der Mängel, die Ahndung einer Hülfe und Verbesserung achtbar, und zusammengenommen dienten sie dazu, der Vernunft die Augen immer mehr zu öffnen, die Erkenntniß der falschen Wege aufzuklären, das blinde Ansehen zu schwächen, das Interesse für Wahrheit zu verstärken, die Kraft und den Muth zu umfassendern Unternehmungen zu stärken.

Wir unterscheiden eine doppelte Richtung in diesen Versuchen. Denn einmal ging man darauf aus, ein neues System aufzustellen, unabhängig von den Systemen der Alten, wenn auch diese entfernterweise Veranlassung und auch manchen Bestandtheil dazu hergeben mußten. Zweitens aber bemühte man sich auch, das Wahre und Gute, was in den einzelnen Systemen oder in mehrern zusammengenommen enthalten war, wieder hervorzusuchen, das in ihnen Mangelnde auszufüllen, und sie also in einer bessern Gestalt, als sie ursprünglich gehabt hatten, wieder ins Leben zurückzuführen.

Ueberhaupt aber betrat man einen doppelten Weg, in dieser zweifachen Richtung die Philosophie zu reformiren. Theils die Erfahrung, sowohl die sinnliche als übersinnliche oder die Offenbarung, theils die Vernunft, bald die reine, unbestochene und uneingenommene, bald die für irgend ein System schon eingenommene, befangene und durch die Phantasie exaltirte und begeisterte, waren die Quellen, aus welchen man schöpfte, und die Orakel,

die man befragte, um das Vorhandene zu verbessern oder durch das Bessere und Neue das Alte und Verbrauchte zu verdrängen. Denn der empirische Gesichtspunct war durch das allgemeine Ansehen des Aristoteles so sehr befestiget, daß man, als die Unzufriedenheit mit der herrschenden Philosophie Kraft erhielt, keine andere Quelle als die Erfahrung zur Verbesserung oder Verdrängung derselben benutzen zu müssen glaubte. Man befragte die Erfahrung durch Beobachtungen, ohne Beobachtungsgeist, und leitete nur zu rasch philosophische Grundsätze zur Erbauung eines Systemes ab, oder man suchte ein anderes System, welches sich auf Erfahrung zu stützen schien, emporzubringen, und dadurch das Scholastisch-Aristotelische zu verdrängen. Auf der andern Seite verbreitete sich durch Platos Philosophie eine Vorliebe für den Rationalismus, und man suchte durch Vernunft die Erkenntniß des Wahren und das Wesen der Dinge zu fassen. Da hier aber eben so wenig das Wesen und das Vermögen der Vernunft, als das der Erfahrung ausgemacht war, da man größtentheils der schwärmerischen und begeisterten Neuplatonischen Philosophie huldigte, so konnte auf diesem Wege so wenig als auf dem ersten die Wahrheit in ihrer Vollständigkeit, Reinheit und Lauterkeit entdeckt werden. Ja dieser Rationalismus führte durch einen begreiflichen Nebensprung auf göttliche Offenbarung und Eingebung, woraus eine noch abentheuerlichere Philosophie entsprang.

Die Haupttendenz war dabei immer auf die herrschende Scholastisch-Aristoteliche Philosophie gerichtet. Man zog die alten Systeme hervor, stutzte sie neu auf, man versuchte neue, alles in der Absicht, um die Schulphilosophie zu verdrängen. Dabei war aber auch die Verbesserung der philosophischen Disciplinen das Hauptaugenmerk, weswegen jene bestritten und durch andere Systeme verdrängt werden sollte. Meistentheils war es nur eine

ein-

einzelne Wissenschaft, welche das Interesse eines philosophischen Denkers auf sich gezogen hatte, und worauf er seine ganze Thätigkeit richtete. Hieraus aber mußten nothwendig einseitige, die Vernunft nicht allseitig befriedigende Systeme entstehen, und der Mangel an Einheit, Consequenz und Harmonie hob sich dadurch für den Unbefangenen um so einleuchtender hervor. Wenn aber gleich wenig Köpfe mit einem universellen Blicke sich hervorthaten, so war doch die Einseitigkeit in der Richtung des wissenschaftlichen Denkens für die einzelnen Wissenschaften nicht ohne Gewinn; manche Zweige der philosophischen Erkenntniß, welche bisher vernachlässiget worden waren, wie Psychologie und Naturlehre, Moral und Politik, erhielten einigen materiellen Zuwachs, und durch mannigfaltigere, einander durchkreuzende Ansichten, so wie durch neue Darstellung der skeptischen Argumente gegen die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, wurde in diesen sowohl, als in den eigentlichen Schulwissenschaften eine schärfere Beobachtung und Reflexion und mehr Achtsamkeit auf das gemeine Bewußtseyn und ein regeres Streben nach Gründlichkeit nothwendig gemacht.

---

Sehr bald trat ein Mann von großem Scharfsinn, Geist und Gelehrsamkeit in Florenz auf, welcher die Tiefen der Politik durchschauete, aus der Geschichte erläuterte, und hierdurch den Grund zu einer gründlichern Untersuchung der Staatskunst legte. Nicolo Machiavelli ein Florentiner (geb. 1469 st. 1527), der aus einer angesehenen Familie zu Florenz stammte, hatte seinen Geist durch die Lectüre der lateinischen und griechischen Schriftsteller, besonders der Dichter und Geschichtschreiber, gebildet. Seine männliche und kräftige Denkart, seine unerschütterliche Vaterlandsliebe, seine tiefe Menschenkenntniß, sein heller und origineller Geist, der Verein so vie-

ler herrlicher Eigenschaften gaben ihm den Beruf eben so sehr zu einem geschickten Staatsmann, als treflichen Schriftsteller und Geschichtschreiber. Der Rang, den sein Vaterland in der Reihe von den italiänischen Staaten durch Reichthum, Macht, republicanischen Sinn verbunden mit einem unruhigen Geiste errungen hatte, die Erschütterungen, Unruhen, Umwälzungen und Kriege, in welche diese Republik damals verwickelt wurde, die Zerrüttung durch Parteien, die Ohnmacht gegen fremde Gewalt, die Leidenschaften und Sittenlosigkeit, diese Zeitumstände forderten seinen Patriotismus eben so sehr auf, als sie seinem Wirken Hindernisse in den Weg legten. Nachdem er als Staatssecretair und republicanischer Gesandte mit Ruhm für das Wohl seines Vaterlandes, dessen Freiheit und Wohl er eifrig wünschte, gearbeitet hatte, wurde er 1512 wegen des Verdachts, an der Verschwörung des Boscoli und Cäpponi gegen die Medici Theil genommen zu haben, seiner Aemter entsetzt, verhaftet und gefoltert, er erhielt aber bald seine Freiheit und das Vertrauen der Päpste Leo X. und Clemens VII. und wurde in wichtigen Staatsangelegenheiten um Rath gefragt. Er brauchte seine Muse zur Ausarbeitung seiner historischen und politischen Werke, welche in Rücksicht auf Geist, Gehalt und Eleganz der Sprache ein classisches Ansehen erlangt haben. Seine Betrachtungen über die erste Decade des Livius und sein Fürst [1]) stellen die Klugheitsregeln der Politik für die Erhaltung und Befestigung der Staatsgewalt und für die Regierung der Staaten, so wie sie gewöhnlich in der Erfahrung vorkommen, eben so aber auch die Fehler der unklugen oder schwachen Politik im Zusammenhange mit ihren Gründen und Folgen mit größter Klarheit und Consequenz in dem Lichte der Geschichte dar. Diese Schriften haben ihm einen

1) Machiavelli Discorsi sulla prima decade di T. Livio erschienen zu Florenz 1531. 4. und il Principe daselbst 1532. 4.

nen bösen Namen gemacht, weil der Zweck und Gesichtspunkt, den er dabei hatte, in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sind, und man nicht weiß, ob er diese Klugheitsregeln, welche mit Nichtachtung der heiligen Grundsätze der Moral, die Mittel angeben, politische Zwecke zu erreichen, selbst billigte, oder nur die gewöhnliche verächtliche Praxis der Politik ohne Moral, wie sie die Denkmäler der Geschichte und seine eigene Erfahrung darbot, in ein System von zusammenhangenden Regeln und Grundsätzen zurück zuführen suchte, um den Charakter eines Despoten und Tyrannen und eines herzlosen Politikers durch die Zeichnung seines consequenten Verfahrens zum Gegenstande der Verachtung und des Hasses zu machen. Wenn man indessen erwäget, daß er in seinem ganzen Leben keine von den unsittlichen Maximen in Ausübung gebracht hatte, so sehr er auch in dem Kampfe der Parteien, welche den Florentinischen Staat zerrütteten, Gelegenheit dazu hatte, daß er den Despotismus haßte, und die Freiheit und die Wohlfahrt der Republik Florenz wünschte und mit Aufopferung seines eigenen Vortheils suchte, so wird man wohl am wenigsten irren und seinem Charakter Unrecht thun, wenn man annimmt, daß nicht Staatsweisheit, sondern Staatsklugheit der Gegenstand seiner Schriften war, daß er, ohne den Zweck der Staatsverwaltung zu bestimmen, nur zeigen wollte, auf welche Art, durch welche Mittel ein Regent seine Herrschaft gründen, befestigen, erhalten müsse, und daß, wie schon Baco bemerkte, seine Absicht nicht war, zu lehren, was die Menschen thun sollen, sondern was sie zu thun pflegen [2]). Das Wohl des gemeinen Wesens ist ihm das Ziel der Staatsgewalt, und ein guter Regent derjenige, der dieses zu seinem



2) *Baco de dignit. et augment. scient.* l. VII. c. 2. Est quod gratias agamus Machiavello et huiusmodi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt, quid homines facere soleant, non quid debeant.

Zwecke macht; wer nicht dieses, sondern seinen eignen Vortheil einzig und allein zur Regel seines Handelns macht oder demselben doch das Wohl des Staates unterordnet, der ist ein Tyrann. Uebrigens ist er in der Wahl der Mittel weniger scrupulös und des Glaubens, daß der gute Zweck auch schlechte Mittel heilige [3]). Aber Macchiavelli wußte wohl, daß der Gebrauch solcher Mittel nicht recht sey, sondern er entschuldiget ihn nur des Zwecks willen, und hat überhaupt die Ueberzeugung, daß, wenn die Menschen nicht so schlecht und verdorben wären, die Politik auch rechtlicher verfahren und in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Sittlichkeit handeln könne. Es ist, sagt er, höchst löblich, Wort zu halten und die Rechtschaffenheit des Lebens zu erhalten. Da es aber zwei Arten gibt, Streitigkeiten auszumachen, nehmlich durch die Entscheidungen des Rechts und durch die Gewalt, wovon

3) *Macchiavelli Disputationes de republica* l. I. c. 9. wo die Ermordung des Remus und Tatius gebilliget wird, damit Romulus allein in den Besitz der Macht zur Gründung des Staates kam. Quicunque igitur prudens est, idemque ita rempublicam instituere cupit, ut publicae utilitati potius, quam sibi prosit, et patriae toti potius, quam suis posteris, in id incumbere debet, ut solus potentiam habeat, novas illas leges et ferendi et rogandi. Neque quisquam prudens quempiam facile accusare debet, qui ut solus rempublicam aliquam recte instituere possit, insolens aliquod factum patraverit: aut si maxime factum ipsum damnet, ex ipso scopo tamen et fine, qui inde consequitur, idem ipsum excuset. Nam bonus eventus, ut qui, ex caede Remi secutus est, factum semper excusat; neque is, qui bene faciendi, sed is, qui male faciendi causa vim infert, reprehensione dignus est. Sed interim permultum interest, ut ille idem, qui sibi hanc potentiam usurpat, vir bonus sit, neque illam posteris suis haereditatem faciat. Nam cum homines ad malum magis quam ad bonum natura proclives sint, facile accidere poterit, ut quam potentiam quis sibi boni publici causa usurpavit, eandem eius posteri ad malos usus convertant.

von das erste menschlich, das zweite thierisch ist, so muß man zu dem letzten seine Zuflucht nehmen, wenn man das erste nicht erhalten kann. Der Fürst muß daher den rechten Gebrauch des Menschen und des Thieres wohl inne haben, und wissen, wenn er den Charakter des Löwens und des Fuchses anzunehmen habe. Wer nur das Eine thut, hat die Sache noch nicht inne. Der Fürst muß daher diejenigen Versprechungen vermeiden, welche seinem Vortheile zu widersprechen scheinen. Wären die Menschen rechtschaffen, so würde diese Vorschrift ganz unnütz seyn, da sie aber unredlich sind, so muß man sorgfältig ihre Tücke und Treulosigkeit zu vereiteln suchen. Freilich wird es den Menschen nie an Ursachen fehlen, womit sie ihre Wortbrüchigkeit bemänteln [4]). Es ist daraus einleuchtend, das Macchiavelli recht gut wußte, was gut und böse, recht und unrecht ist, wenn er auch durch manchen einseitigen und unbestimmten Grundsatz, z. B. daß das Gemeinbeste der höchste Vernunftzweck sey, und durch manche an sich lobenswürdige Eigenschaft seines Gemüths, als die unbegränzte Vaterlandsliebe, irre geleitet wurde. Alles dieses würde aber viel klarer und einleuchtender seyn, wenn die Haupttendenz seines Fürsten weniger verborgen oder versteckt wäre.

Sey aber auch der Zweck, welcher er wolle, und der Inhalt seiner politischen Schriften noch so verwerflich, so hat Macchiavelli, wenn er auch zunächst nur für das wirkliche Leben schrieb, dennoch auch die Wissenschaft entfernter Weise gefördert. Denn da seine politischen Schriften anfangs mit großem Beifall gelesen und mit Genehmigung der päpstlichen Censur gedruckt worden waren, traten mehrere Bestreiter seines politischen Systemes auf, welche aber mit mehr Unwissenheit und Leidenschaft als Einsicht verfuhren und aus gutem aber übelverstandenen Wohlmeinen

4) *Macchiavelli* Princep.

nen für das Beste des Staats und der Kirche, nicht allein die ihm erst zum Theil aufgebürdeten gehässigen Meinungen bekämpften, sondern auch seinen persönlichen Charakter auf eine unwürdige Weise behandelten [5]). Zwey seiner heftigsten Gegner erreichten ihren Zweck, daß seine Schriften von Clemens VIII. in das Verzeichniß der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Allein Gaspar Scioppius, selbst ein Katholik und Jesuit, übernahm die Rechtfertigung des Verfahrens und mittelbarerweise auch des Charakters des Macchiavel, indem er zu zeigen suchte, daß seine Gegner aus Mangel an Beurtheilungskraft (παιδεια) die Gränzen der Moral und Politik vermischten, wenn sie forderten, der Politiker solle allein die Theorie der guten Staatsverfassungen geben und dem Regenten sittliche Vorschriften ertheilen, und berief sich dabei auf das Beispiel des Aristoteles und des Thomas von Aquino, wovon der

5) Im J. 1576. erschienen *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, divisez en trois livres, assavoir du conseil, de la religion, et police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin.* Dieses Werk, welches im folgenden Jahre lateinisch gedruckt wurde, hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen französischen Reformirten Vincenz Gentillet zum Verfasser. Der Papst Innocenz IX. hatte einige polemische Bemerkungen gegen den Macchiavel gesammelt und trug die Ausführung derselben dem Antonius Possewinus auf, welcher in einer Schrift; iudicium de Nuaei militis Gallici scriptis, de Ioh. Bodino Mornaco et de Nicolao Machiavello. Romae. 1592 8. diesem Auftrage Gnüge leistete. Dieser Bestreiter des Macchiavel hatte nicht einmal die Schriften desselben gelesen, sondern zog das Tadelswürdige nur aus des eben gedachten Gentillet Buche. *Thomas Bozius Eugubinus* de imperio virtutis, sive imperia pendere a veris virtutibus non a simulatis, libri II. item de robure bellico, diuturnis et amplis Catholicorum regnis lib. I. adversus Machiavellum. Cöln 1594. und de Italiae statu antiquo et novo l. IV. adversus eundem. Coloniae 1591. 8.

der Eine in der Politik, der Andere in dem Commentar derselben dasselbe gethan hatten, was Macchiavel theils mit mehr Geist, theils mit schärferer Consequenz gethan hatte [6]). Scioppius hat seinen Gegenstand mit Scharfsinn ausgeführt, aber nicht erschöpft, noch weniger ist er tief genug eingedrungen. Es war ein guter Gedanke, daß er auf die Gränzen der Politik und Moral, und auf den Gebrauch der Logik bei Bestimmung des Inhalts der Wissenschaften aufmerksam machte. Aber freilich war der Grundbegriff dieser Wissenschaften, nach welchem das in den Umfang derselben Gehörige sowohl als das Fremde bestimmt werden mußte, selbst noch nicht aufgeklärt genug. Daher kam es, daß die Streitenden sowohl Recht als Unrecht hatten. Aus eben dem Grunde verwies Scioppius auf Aristoteles, dessen Autorität noch lange gültig war, und den wirklichen Fortschritt der Wissenschaft aufhielt. Späterhin war in den bürgerlichen Unruhen Frankreichs die entgegengesetzte Theorie, nach welcher die oberste Gewalt des Regenten der Majestät oder gewissen unveräußerlichen Rechten des Volkes untergeordnet, und darnach die Gränzen desselben bestimmt werden sollten, entwickelt und dem Fürsten des Macchiavel entgegengesetzt worden.

Auf eine andere Art und für andere Gegenstände weckte ein heller Neapolitaner den Beobachtungsgeist und schwächte zu gleicher Zeit die Herrschaft der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie. Bernardinus Telesius war 1508 zu Consenza in dem Königreich Neapel aus einer edeln, durch Thaten, Tugenden und Kenntnisse ausgezeichneten Familie geboren. Sein lebhafter Geist wurde durch das Beispiel seines Geschlechts, durch die Ermunterungen seiner Aeltern und Verwandten zur Liebe der Wissen-

6) *Casp. Scioppii* Paedia politices sive suppetiae logicae scriptoribus politicis latae adversus απαιδευσιαν et acerbitatem plebeiorum quorundam iudiciorum. Rom. 1622.

senschaften entflammt, durch den humanistischen Unterricht seines Onkels des Antonius Telesius erst in Mailand, dann in Rom gepflegt, genährt und gebildet. Nach der Eroberung und Plünderung der Stadt Rom im J. 1527. begab sich Telesius an einen friedlichen Musensitz nach Padua, wo er die Philosophie und Mathematik bei dem Hieronymus Amalthäus und Fridericus Delphinus mit großem Eifer studirte. Die Kenntniß der lateinischen und griechischen Sprache, das Interesse für die Mathematik, worin er manche neue Entdeckungen, besonders in der Optik machte, zündete ihm zuerst ein neues Licht für die Aristotelische Philosophie an. Durch jene war er in den Stand gesetzt worden, daß er die Physik des Aristoteles in dem Original studiren konnte; die Klarheit, Verständlichkeit und Gründlichkeit, die er sich durch das Studium der Mathematik angeeignet hatte, ladete ihn zur schärferen Prüfung der Aristotelischen Naturlehre ein, deren Resultat das Erstaunen war, wie es möglich gewesen, daß so viele vortrefliche Männer, so viele Nationen, ja beinahe das ganze menschliche Geschlecht von einer so blinden Verehrung gegen den Aristoteles, der so viele Irrthümer in so wichtigen Gegenständen begangen habe, sich eine so lange Zeit hindurch haben hinreißen lassen [7]). Indem er diesem Gedanken weiter nachging, und die Unzulänglichkeit der Aristotelischen Philosophie zur Erklärung der Naturerscheinungen immer besser einsah, dachte er frühzeitig an die Aufstellung eines bessern Natursystems. Mit diesem Vorsatze verließ er Padua, nachdem er die Doctorwürde erhalten hatte, und begab sich nach Rom, wo er durch den Beifall und die freundschaftlichen Aufmunterungen angesehener Gelehrten, wie des Ubaldinus Bandinellus und des Johannes della Casa in seinem Vorhaben bestärkt wurde. In seiner Geburtsstadt, wohin er von Rom ging, wurde sein Eifer im Studiren durch sein eheliches Leben eine

7) *Telesius de rerum natura.* Prooemium. ed. 1565.

eine ziemliche Zeit unterbrochen. Nach dem Tode seiner Gattin, als sein älterer Sohn ihn der häuslichen Sorgen überhob, nahm er seine jugendlichen Ideen mit desto größerem Eifer wieder vor, studirte Aristoteles Schriften von neuem, desgleichen die Werke anderer Philosophen, arbeitete die beiden ersten Bücher seines Werkes von der Natur aus, und ließ sie drucken, nachdem er ein günstiges Urtheil über sie von Gelehrten, und das selbst von Johannes Marius Madius (oder Magius), der die Philosophie zu Padua lehrte und ein Freund des Aristoteles war, erhalten hatte. Die Erscheinung dieses Werks und einiger andern physikalischen Abhandlungen machte die größte Sensation und ein großer Theil des gelehrten Publicums erstaunte und freuete sich über die Energie und Kraft des Geistes, der muthig die Fesseln der Gewohnheit und des Geisteszwanges zerbrach, und sich kühn einen neuen Weg bahnte [8]). Man fand einen andern Geist, eine andere Sprache, Klarheit und Verständlichkeit, welches kein geringer Vorzug des neuen philosophischen Werkes vor den bisherigen war. Mit lautem Beifalle wurde Telesius nach Neapel gezogen, eine Menge von Jünglingen und Männern drängte sich herzu und ließ sich zur Erforschung der Natur und ihrer Geheimnisse entflammen. Er stiftete eine gelehrte Gesellschaft, welche die Erforschung der Natur zu ihrem Zweck wählte, und bald die Consentinische, bald die Telesische Academie genannt wurde. Je mehr aber Telesius Beifall und Aufmunterung bei Gelehrten und Großen fand — der berühmte Herzog von Nuceria, Ferdinand Carafa, dem er auch seine Bücher von der Natur dedi-

8) Die zwei ersten Bücher seines Werks *de natura rerum iuxta propria principia* erschienen zu Rom 1565. 4. mit einem Prooemium zu seiner Vertheidigung versehen, welches in den folgenden Ausgaben weggelassen ist, und fünf Jahre darauf zu Neapel. Das vollständige Werk in neun Büchern aber wurde in derselben Stadt 1586 in Folio gedruckt.

dedicirte, ehrte ihn wie Alexander den Aristoteles, und ließ ihn selbst in seinem Pallaste wohnen — desto mehr wurde die Galle der Mönche aufgeregt, welche es nicht gleichgültig ansehen konnten, daß die Herrschaft des Aristoteles, worauf ihre eigene Existenz, Wohlfahrt und Ansehen zu beruhen schien, sollte erschüttert oder wohl gar zerstört werden oder die vielmehr alles von der Verbreitung einer freien Denkart zu befürchten hatten. Telesius wurde über die Ränke, Verleumdungen und die gewöhnlichen Waffen gemeiner Seelen so ärgerlich, daß er sich in seine friedliche Vaterstadt zurückzog und daselbst 1588 starb.

Telesius Reform betraf nur einen Theil von dem Gebiete der Philosophie, nehmlich die Naturwissenschaft, und sie ist merkwürdiger durch das Unternehmen, als durch die Resultate, nicht sowohl wichtig durch die neuen Principe und das darauf gestützte System, als durch die Bestreitung des Aristotelischen. Daß Aristoteles zuviel und zu rasch auf rationale Principe gebauet und bloße Abstractionen zu Naturprincipien erhoben hatte, daß daher seine Philosophie nicht mit sich selbst, noch weniger mit der Erfahrung, und, was damals eben so viel galt, mit der göttlichen Offenbarungslehre harmonire [9]): dieses ist der Hauptgedanke, worin er sowohl den Grund seiner Unzufriedenheit mit dem Aristotelischen Systeme, als die Richtung, die er dagegen zu nehmen gedachte, aussprach. Er suchte die Unvollkommenheiten und Fehler der alten Naturssysteme, besonders aber des Aristotelischen darin, daß ihre Urheber zu viel sich zugetrauet haben, indem sie durch die Ver-

9) *Telesius de natura rerum.* Dedicatio. Aristoteles Lehre et sensui et sibi etiam ipsi, quin et Deo O. M. repugnat. Itaque solis calorem lucemque abnegat, et mundum nequaquam a Deo O. M. constructum, sed veluti casu quodam enatum ponit, et rerum humanarum administrationem cognitionemque Deo demit omnem.

Vernunft die Dinge und den Bau der Welt erforschen, oder vielmehr es Gott gleich thun, und die Welt nach ihrer Willkür aufführen wollten, ohne daß sie dieselbe nebst den einzelnen Dingen angeschauet, ihre Größe, Lage, Verhältniß und Kräfte erkannt hatten [10]). Telesius gesteht aus Bescheidenheit, nicht dieses hohe Selbstgefühl zu besitzen, und nur ein Liebhaber der menschlichen Weisheit zu seyn, welche sich bescheide, das höchste Ziel erreicht zu haben, wenn sie die Dinge betrachtet, welche uns durch die Sinne oder durch die Analogie der durch die Sinne erkannten Dinge offenbaret werden; darum setzte er sich ein viel niedrigeres Ziel, nehmlich die Betrachtung der Welt, ihrer Theile, die Beschaffenheiten, Zustände, Wirkungen und Arten der in derselben befindlichen Dinge vor [11]).

Telesius heller Verstand hatte unstreitig eine richtige Entdeckung gemacht, daß man auf die Vernunft, aus blin-

dem

10) *Telesius* ibid. *Prooemium.* Id vero propterea iis evenisse existimare licet, quod nimis forte sibi ipsis confisi, nequaquam (quod oportebat) res ipsas, earumque vires intuiti, eam rebus magnitudinem, ingeniumque et facultates, quibus donatae videntur, indidere, sed veluti cum Deo de sapientia contendentes decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi et quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes volentesque veluti suo arbitratu mundum effinxere. Itaque corporibus, e quibus constare is videtur, nec magnitudinem positionemque, quam sortita apparent, nec dignitatem viresque, quibus praeditae videntur, sed quibus donari oportere propria ratio dictavit, largiti sunt.

11) *Telesius* ibid. *Prooemium.* Nos non adeo nobis confisi et tardiore ingenio et animo donati remissiore et humanae omnino sapientiae amatores cultoresque (quae quidem vel ad summum perveniisse videri debet, si quae sensus patefecerit, et quae e rerum sensu perceptarum similitudine haberi possunt, inspexerit) mundum ipsum et singulas eius partes, et partium, rerumque in eo contentarum, passiones, actiones, operationes et species intueri proposuimus.

dem Vertrauen nicht aus Einsicht in ihr Vermögen zu viel gebauet und daher Principien an die Spitze der Naturlehre gestellt habe, welche, wenn sie auch nicht falsch, doch zu unbestimmt und leer waren, als daß sie etwas anders als Scheinwissen bewirken konnten. Auch die Bemerkung war vortreflich, daß hier eine umfassende und richtige Kenntniß der Natur durch Erfahrung und Beobachtung nothwendig vorausgesetzt werden müsse. Darin verräth sich hingegen eine gleiche Einseitigkeit, daß er sich sogleich auf die Seite der Sinne wendet, und ehe noch die gegenseitigen Ansprüche der Sinnlichkeit und der Vernunft auseinandergesetzt und ausgeglichen waren, ein eben so blindes Vertrauen zu jener einen Erkenntnißquelle faßte, als wenn die Vernunft durchaus nur ein Irrlicht, und es schon ausgemacht wäre, daß die Sinne an sich und isolirt wahre Erkenntnisse von den Dingen und ihrem Wesen geben könnten. Sein lebhafter Geist ließ ihm nicht Zeit und Ruhe, diese Reflexionen anzustellen, welche auch überhaupt jenen Zeiten noch nicht angemessen waren, und daher kamen in seinem neuen Systeme alle die Fehler wieder zum Vorschein, welche er an Aristoteles getadelt hatte.

Telesius nahm drei Principe an, Wärme, Kälte und Materie, wovon die beiden ersten unkörperlich und thätig, das drittte leidend und körperlich ist. Die Wärme ist ihrer Natur nach beweglich und die Ursache aller Bewegung. Die Kälte dagegen unbeweglich. Beide unkörperliche Principe bedürfen eines körperlichen Substrats, welches ihrer Thätigkeit ein Object und ihnen selbst Haltung gibt. Die Materie ist dieses Substrat; sie wird in dem Universum weder vermehrt noch vermindert, aber von jenen thätigen Kräften beständig verändert und modificiret; sie hat für deren Einwirkung alle Empfänglichkeit, und ist ihrer Natur nach ganz unthätig, unsichtbar und schwarz. Die Wärme hat das Vermögen, die

Ma-

Materie zu durchdringen, auszudehnen, zu verfeinern, die Kälte aber das Vermögen, sie zusammenzuziehen, zu verdichten und unbeweglich zu machen; beiden aber kömmt das Vermögen und Streben zu, sich zu vermehren und zu vergrößern, nach allen Richtungen hin sich auszubreiten, sich gegenseitig unaufhörlich zu bestreiten und aus ihren Sitzen zu vertreiben; auch die Thätigkeit von sich selbst und dem entgegengesetzten Princip, so wie das Leiden von demselben wahrzunehmen. Diese Vermögen, welche Telesius der Wärme und Kälte beilegt, beruhen auf keinen Beobachtungen, sondern auf Schlüssen. Weil nehmlich beide die constitutiven Principe der Dinge sind, so würden sie bei Erzeugung der Dinge bald erschöpft werden, und die Welt sich in Nichts auflösen, wenn sie sich nicht selbst zu erzeugen und den Abgang aus sich selbst zu ersetzen im Stande wären. Da ferner diese Kräfte einander entgegengesetzt und im unaufhörlichen Kriege mit einander sind, so würde die eine von der andern überwältigt und zernichtet werden, wenn nicht jedes Princip das Vermögen hätte, den Angriff des andern zu empfinden und zu seiner Verstärkung seine Kräfte zu concentriren [12]). Aus der höchsten Wärme ist der Himmel

12) *Telesius de natura rerum*, l. I. c. 6. At contrariae agendi operandique vires calori frigorique tributae cum sint, sese tamen assidue generandi, multiplicandi et amplificandi et quaquaversus effundendi, molemque omnem occupandi proptereaque et sese mutuo oppugnandi et e propriis sedibus expellendi seseque in iis constituendi, praeterea et alterius actiones et proprias passiones sentiendi communis utrique facultas tributa est, appetitusque. Et iure quidem utraque tribuenda utrique fuit. Quoniam enim, ut dictum est, ad entium constitutionem conservationemque utriusque opera opus est: itaque utrumque assidue propria e sede emittendum, nisi sese assidue generandi utrique indita vis foret, agentes naturas, proindeque et entium generationem deficere tandem oportebat. Et quoniam insuper maxime contrariis et quibus mutuo sese oppugnent perdantque utrumque dona-

mel sammt den himmlischen Körpern oder Sternen, aus der Kälte die Erde erzeugt. Beide Hauptkörper stehen wegen der Entgegensetzung der Principien, woraus sie entstanden sind, in einem ewigen Kriege, indem die Wärme die Erde zu durchdringen und die Kälte zu vertreiben strebt, und hinwiederum die Kälte so auf den Himmel wirkt. Doch ist dieser Krieg nur auf den Oberflächen dieser Körper, weil die reine absolute Wärme in dem Himmel, so wie die reine absolute Kälte in der Erde ihren eigenthümlichen Sitz hat, und kein Angriff der einen Kraft auf die andere bis auf diesen eigenthümlichen Sitz, wo sie in ungestörter Ruhe thronet, reichet. In diesem wechselseitigen Kampfe entstehen die secundären Dinge mit ihren Eigenschaften durch die Modificationen, welche die Erde von der Sonne erhält, und durch die verschiedenen Kräfte, womit die Wärme wirkt, durch die Zwischenräume und Verhältnisse der Oerter, innerhalb deren die Wärme wirkt und von der Kälte eingeschränkt wird [13]).

So bauet also Telesius rasch ein neues Naturgebäude auf, welches nicht haltbarer ist, als das Aristotelische. Das Ganze ist ein sinnreicher Einfall und beweiset, daß es dem Urheber nicht an Witz und Scharfsinn fehlte; aber Ueberzeugung kann es nicht gewähren. Zwar gehet er von gewissen Naturerscheinungen der Wärme und Kälte aus, und scheint auf diese Art den Fehler, welchen er an dem Stagiriten tadelt, bloße Abstracte zu Naturprincipien gemacht zu haben, vermieden zu haben. Allein die Verwandlung jener Naturwirkungen in Kräfte und unkörperliche

tum est viribus; utique, si utrumque servandum fuit, utrique et sui ipsius passiones et alterius actiones viresque percipiendi et propriarum similiumque, a quibus fovetur servaturque, perblandus, contrariarum vero dissimiliumque, a quibus oblaeditur perditurque, maxime molestus indendus utrique fuit sensus et manifeste inditus est.

13) *Telesius de rerum natura*, l. I. c. 1—6.

liche Substanzen, welche jedoch wieder eines Substrats bedürfen, die Annahme einer absoluten Wärme und Kälte eines besondern Sitzes für beide und eines ewigen Kampfes beider Principe, alles dieses sind Voraussetzungen und Dichtungen, welche durch Beobachtungen der Natur nicht gerechtfertiget und nicht einmal durch den Schein einer leichten Erklärung der Naturerscheinungen empfohlen werden. Wir können ihm übrigens in der weitern Ausführung seines Systemes nicht folgen, sondern fügen nur die einzige Bemerkung hinzu, daß er in der Folge außer den beiden ursprünglichen Naturprincipien noch eine immaterielle Seele, welche von Gott erschaffen und den ausgebildeten organischen Menschenleibern einverleibet werde, als Princip der besondern Erscheinungen des vernünftigen Lebens und als Form des Geistes (spiritus), durch welchen die animalischen Bewegungen verrichtet werden, und des ganzen Menschen annimmt. Wenn er dabei auf der einen Seite die Consequenz des Systems verletzet, so macht es ihm auf der andern Seite Ehre, daß er auf die Natur und ihre Erscheinungen so aufmerksam achtete, und die Wahrheit höher achtete, als den Schein einer eingebildeten Erklärung durch die erzwungene Einheit der Principien. Treffend ist die Bemerkung des Unterschiedes zwischen dem Wirken und Wesen der Menschen und der Thiere. Der Mensch, sagt er, befriediget sich nicht gleich den übrigen Thieren mit der Anschauung, Erkenntniß und Genuß derjenigen Dinge, die zu seiner Ernährung, Erhaltung und zu seinem Vergnügen dienen, sondern er forscht auch mit dem größten Eifer nach andern Dingen, welche ihm keinen Nutzen gewähren, ja auch nach denjenigen, welche von keinem Sinne erfaßt werden können, besonders auch nach dem Göttlichen, nach dem Wesen und Wirken Gottes. Sein Streben wird nicht befriediget durch den Besitz gegenwärtiger und irdischer Güter, es gehet vielmehr auf das Entfernte und Künftige, auf ein künftiges seligeres Leben.

Er

Er verachtet böse Menschen, wenn sie auch in dem größten Ueberflusse aller Güter schwelgen, und liebt und achtet die Guten. Hieraus schließt er, daß nicht der aus dem Samen entwickelte Geist, sondern eine andere, unmittelbar von Gott erschaffene, immaterielle Substanz das Wesen des Menschen ausmacht [14]). So treflich diese Bemerkungen sind, und so sehr sie die Aufmerksamkeit auf die interessantesten Erscheinungen des menschlichen Geistes schärfen, so muß man doch bedauern, daß er seine Reflexion nicht länger dabei verweilen ließ, sondern zu rasch einem Erklärungsprincipe dieser Erscheinung nacheilte, und es nun ganz und gar mit dem Wesen und Wirken einer immateriellen Seele zu thun hatte; daß ihm theils die Polemik gegen Aristoteles, theils die Annahme eigner Hypothesen wie z. B. des animalischen Geistes nicht die nöthige Unbefangenheit ließ, welche zu einer umfassendern Beobachtung und allseitigern Reflexion nothwendig ist. Das Neue, welches das Natursystem und die Psychologie, welche die Hälfte des ganzen Werks einnimmt, enthält, ist wegen der Hypothesen unhaltbar, aber die Polemik gegen den Aristoteles, und der freie und doch humane Geist, aus dem sie entsprang, weit verdienstlicher, indem sie eine freiere Ansicht eröffnete und zu einer schärfern Kritik des Aristotelischen Systems aufforderte. Sein ganzes System ist ungeachtet der Abweichungen in dem Einzelnen, welches die allgemeinen Principe der Natur und die Erklärung der Erscheinungen der Natur und Psychologie meistentheils aus Hypothesen betrifft, überhaupt und im Allgemeinen weit mehr mit dem Aristotelischen übereinstimmend, als man der beständigen Polemik wegen glauben sollte. Denn auch Telesius ist Empirist in dem strengsten Sinne; er behauptet, daß alle Erkenntnisse, ja alle allgemeine Principe selbst der rationalen Wissenschaften, wie der Geometrie, aus den Sinnen und

14) *Telesius de rerum natura.* l. V. c. 1. 2.

und der Vergleichung sinnlicher Vorstellungen entspringen, und nimmt der größern Einheit und Consequenz wegen an, daß die immaterielle Seele ein und dasselbe Vermögen in den Anschauungen, Einbildungen, dem Gedächtniß und dem Denken, nicht aber eine Mehrheit von verschiedenen Vermögen nach Verschiedenheit dieser Seelenwirkungen besitze [15]). Scharfsinnig bestreitet er auch die Aristotelische Theorie des Vorstellens und Denkens, daß es nehmlich durch das Empfangen der Formen geschehe, dagegen Telesius sich mehr an das Verändertwerden hält [16]). In dem Practischen ist Telesius, wie man leicht denken kann, Sensualist; die Erhaltung seiner selbst ist ihm der höchste Zweck und die Norm der guten und bösen Handlungen, deren Charakter durch das Angenehme und Unangenehme in der Empfindung größtentheils bestimmt wird [17]).

Doch in allen diesen ist nur der Anfang eines schärfern Aufmerkens und Reflectirens zu schätzen. Von dieser Seite

15) *Telesius* l. VIII. c. 3. At non modo res sensu perceptas motusque, quibus ab iis commotus est, absentes itidem cessantesque recolere et quoquo sentire pacto, et ab absentibus itidem, quo expositum est modo, pati commoverique, et vel praesentium vel absentium illarum passionumque et motuum, quas ab illis passus, quibusque commotus est, similitudinem intueri, spiritui datum videtur, sed rerum itidem, quarum conditio quaepiam manifesta, reliquae occultae sunt, has itidem iis intueri in rebus, quibus illa inesse conspecta sit, et quae totae praeceptae ei sunt, quod intelligere vulgo dicitur, quodque existimari vel potius commemorari dicendum est.

16) *Telesius* l. VIII. c. 21. animam nec sentire nec intelligere, quod formas suscipiat, sed quod ab eis patiatur immuteturque, et propterea et perfectam et maxime patibilem ponendam esse.

17) *Telesius* l. IX. c. 2. 3.

Seite wirkte Telesius durch seine Schriften, durch seine Akademie, durch sein Beispiel auf eine wohlthätige Art, und der beste Beweis davon ist das Hervortreten mehrerer ausgezeichneter Männer in demselben Lande, und der Beifall, welchen sein Beginnen von mehrern denkenden Köpfen, wie z. B. von Patricius, Campanella und vorzüglich von Franz Baco erhielt. An Gegnern fehlte es ihm zwar auch nicht, aber es waren hauptsächlich Mönche, welche lieber Geschrei machten, als daß sie mit einer offenen Widerlegung hervorzutreten den Muth hatten. Erst nach seinem Tode erschienen einige Gegenschriften von gelehrten Männern, als Jac. Antonius Marta, Lehrer der Rechte zu Neapel, und Andreas Chiocus, philosophischem Arzte zu Verona. Beide widerlegte Campanella [18]).

Einen bedeutenden Einfluß auf die Erweckung und Richtung des philosophischen Geistes des Thomas Campanella, der eine noch umfassendere Reform bezweckte, hatte Telesius Philosophiren. Thomas Campanella war 1568 zu Stilo in Calabrien geboren. Seine vortreflichen Fähigkeiten leuchteten in der liberalen Erziehung, welche er von seinen Aeltern erhielt, bald hervor. Er faßte alles sehr schnell und hatte sich in dem dreizehnten Jahre schon die Regeln der Rhetorik und Poesie so angeeignet, daß er in

18) *Thom. Campanella* de libris propriis. *Fr. Baco* de Cupidinis fabula. *Jac. Antonii Martae* Pugnaculum Aristotelis. *Thom. Campanellae* Philosophia sensibus demonstrata et in octo disputationes distincta, adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem duce natura philosophati sunt; ubi errores Aristotelis et asseclarum ex propriis dictis et naturae decretis convincuntur, et singulae imaginationes pro ea a Peripateticis fictae, prorsus reiiciuntur cum vera defensione B. Telesii Consentini, philosophorum maximi, antiquorum sententiis, quae hic dilucidantur et defenduntur, praecipue Platonicorum, confirmata. Neapel 1590. 4.

in Prosa und in Versen alles, was er wollte, mit Leichtigkeit ausdrückte und nicht unglückliche Versuche in der Poesie machte. Ein religiöser Sinn und Achtung für Frömmigkeit und Begierde nach Ruhm waren die frühesten Stimmungen, welche sich seines Gemüths bemächtigten. Er sollte die Rechte studiren, allein der Eindruck eines geistlichen Redners aus dem Dominicanerorden, die Geschichte Albertus des Großen und des Thomas und der Ruhm, den diese Männer erlangt hatten, brachten ihn zu dem Entschlusse, in den Dominicanerorden zu treten. Als Novize machte er einen Theil seines philosophischen Cursus in dem Kloster zu Cosenza. Gerade an diesem Orte, der an den berühmten Bestreiter des Aristoteles und Reformator der Philosophie erinnerte, wurde der philosophische Geist des Campanella geweckt, denn er fing an die Wahrheit der Aristotelischen Philosophie zu bezweifeln, durchforschte die griechischen und arabischen Commentare derselben, verglich immer die Dogmen mit den Erfahrungen aus der wirklichen Welt, welche er für die Handschrift Gottes hielt, disputirte mit seinen Lehrern, und als sie seiner Wißbegierde nicht Genüge leisten konnten, faßte er den Entschluß, die Schriften des Plato, Plinius, Galenus, der Stoiker und der Anhänger des Demokrits, besonders aber des Telesius zu lesen und mit dem Buche der Welt zu vergleichen, um das Wahre und Falsche unterscheiden zu lernen. Unter allen gefiel ihm Telesius Werk am meisten, theils wegen seiner freien Denkart im Philosophiren, theils weil er sich weniger an die Meinungen der Menschen, als an die Natur der Dinge anschloß [19]). In dieser Zeit schrieb er die



19) *Thom. Campanella de libris propriis* in *Thom. Crenii* Sammlung de philologia, studiis liberalis doctrinae u. s. w. Leyden 1696. 4. (p. 167. seq.) p. 173. Deinde cum essem anxius, quod veritas non sincera, sed potius falsitas pro veritate in Peripato versari mihi videbatur, Aristotelis com-

oben angeführte Vertheidigung des Telesius gegen Marta, wozu er von den Aerzten Joh. Franz Brancha und Plinius Bücher und Aufmunterung erhielt, und zu ihrer Vollendung nur eilf Monate brauchte, da der Gegner an seiner Schrift eilf Jahr zugebracht hatte. In Neapel fand er eine günstige Aufnahme in dem Hause des Markgrafen Lavellius, dessen Sohn Mario Tufo ihm besonders ergeben war, und arbeitete darin zwei Abhandlungen, eine von dem Sinn, die andere von der Erforschung der Dinge, nebst vielen Reden aus. Die Veranlassung zur ersten gab Joh. Baptista Porta, welcher in seiner Physiognomik behauptet hatte, von der Sympathie und Antipathie der Dinge könne man keinen Grund angeben. Zu der zweiten wurde er durch die Bemerkung bestimmt, daß der Peripateticismus sowohl als der Platonismus die Jünglinge auf einem zu weitschweifigen und unrichtigen Wege zur Erkenntniß der Dinge führe. Er wollte daher eine bessere Methode lehren, über jeden Gegenstand zu denken, die etwas mehr seyn sollte, als Lullus Kunst, die blos in Worten bestehe. Daher führte er alle sinnlichen Objecte auf neun Classen zurück. Wichtig war die

commentatores Graecos atque Latinos Arabesque examinavi omnes, et haesitare magis coepi in dogmatis eorum, ideoque perscrutari volui, an quae dixerunt ipsi, in mundo etiam legantur, quem Codicem esse Dei vivum ex doctrinis sapientum intellexi. Cumque doctores mei argumentis satisfacere non possent, quae contra ipsorum lectiones promebam, statui ipse libros omnes percurrere Platonis, Plinii, Galeni, Stoicorum et Democriticorum, praecipue vero Telesianos, ac cum mundi codice primario conferre, ut ex originali et autographo, quid veri exemplaria habent et quid falsi, agnoscerem; etenim cum publice disputarem Consentiae, ne dum cum fratribus meis privatim, inveniebam parum quietis in responsis illorum; sed Telesius me delectavit, tum ob libertatem philosophandi, tum quia ex rerum natura, non ex dictis hominum penderet.

die Bemerkung, die er dabei machte, daß die Definition nicht der Anfang, sondern der Schlußstein der Erkenntniß, aber das Princip der Lehrmethode sey [20]).

So war Campanella auf dem Wege, an ein wissenschaftlicheres System der Philosophie ernstlich zu denken, und wurde ein fruchtbarer Schriftsteller. Er legte jetzt den Grund zu einer neuen Metaphysik, und schrieb die Pythagoräische Philosophie in einem Lucretianischen Gedicht. Im J. 1592 begab er sich nach Rom, um dem Neide und den Verfolgungen seiner Ordensbrüder zu entgehen; aber wohin er kam, traf ihn dasselbe Loos; seine ausgearbeiteten Schriften und Gedichte wurden ihm entwendet, und nicht selten mußte er sich vor der Inquisition darüber vertheidigen, wo die entwendeten Schriften auf einmal zum Vorschein kamen. So ging es ihm zu Rom, Florenz, Venedig, Padua, Bononia. In diesem Zeitraum schrieb er de sensu rerum, die Physiologie, Empedokles Philosophie, Telesius Vertheidigung gegen Chioccus, eine Rhetorik, Poetik und eine große Anzahl politischer, theologischer und vermischter Schriften.

Nachdem er 1598 nach Neapel und Calabrien zurückgekehrt war, und einige angefangene Schriften z. B. die Physiologie und Ethik vollendet hatte, brach das Ungewitter,

20) *Thomas Campanella* ibid. p. 174. De investigatione autem scripsi, quoniam videbatur mihi Peripatetismus et Platonismus largam per viam et non rectam ad rerum notitiam perducere adolescentulos. Proptrea ex solo sensu, et his, quae per sensum novimus, redactis ad novem genera sensibilium, putabam me facere posse, ut quilibet de quacunque re, non per vocabula tantum, ut Raymundo Lullo mos est, quem apud Album montem examinaram, sed per sensibilia obiecta ratiocinari posset, et definitionem esse epilogum scientiae ostendi finemque, non autem principium cognoscendi, sed tantum docendi.

ter, welches ihn bisher nur geneckt hatte, mit voller Gewalt über ihn aus. Er wurde nehmlich als ein Staatsverbrecher verhaftet, und der grausamsten Tortur unterworfen. Das Verbrechen, dessen er beschuldiget wurde, ist nicht ganz klar geworden. Weder Campanella selbst noch andere Schriftsteller haben über die Hauptanklage befriedigenden Aufschluß gegeben. Nur so viel siehet man aus einer an den Scioppius gerichteten Zuschrift des Campanella, daß er nicht allein als Staatsverbrecher, sondern auch zugleich als Ketzer angesehen wurde [21 a]). Es ist daher ungewiß, ob die Verfolgung von der Polizei oder von der Hierarchie ausgegangen sey. Die Beschuldigungen sind zum Theil so lächerlich und offenbar falsch (z. B. daß er das Buch de tribus impostoribus geschrieben), daß man schon dadurch geneigt wird, den Campanella für unschuldig zu halten, wenn er auch durch manche kühne Behauptung, freie Aeußerung und astrologische Grillen unvorsichtig mag gehandelt haben. Er überstand die grausamste Tortur mit Lebensgefahr, konnte aber seine Befreiung nicht erhalten, ungeachtet sich manche Fürsten und Päpste für ihn thätig verwendeten. Indessen ließ man doch von der Strenge, mit welcher er in dem Gefängnisse gehalten wurde, nach, und verstattete ihm den Gebrauch der Bücher, das Schreiben, und den Zutritt der Fremden, die ihn besuchen wollten. Er arbeitete daher mehrere Schriften während seines Gefängnisses, welches 27 Jahre dauerte, aus, bis er durch die Vermittelung des Papstes Urban VIII. 1626 in Ansehung des Staatsverbrechens losgesprochen

21 a) *Campanellae prooemium atheismi triumphati* v. B. G. Struve in Actis literariis Fascic. II. bekannt gemacht. p. 69. seq. 73. Deinde accusarunt me, quod compesuerim librum de tribus impostoribus, qui tamen invenitur typis excusus annis triginta ante ortum meum ex utero matris. Deinde quod sentirem cum Democrito, — item quod de ecclesiae republica et doctrina male sentirem — item quod sim haereticus.

chen und auf freien Fuß gesetzt wurde. Er begab sich nach Rom, wurde hier 1629 auch von der Inquisition in Ansehung der Ketzereien freigesprochen, doch war er ungeachtet der Gunst des Papstes und mehrerer Großen nicht sicher, der Neapolitanischen Inquisition wieder in die Hände geliefert zu werden, wenn er nicht durch die Veranstaltung des französischen Gesandten zu Rom verkleidet nach Frankreich entkommen wäre, wo er eine sichere Zuflucht fand und durch die Verwendung des Peiresc eine königl. Pension erhielt und den Umgang der gelehrtesten Männer genoß. Er starb zu Paris den 24. Mai 1639.

Campanella besaß einen ungemein lebhaften Geist, viel eindringenden hellen Verstand, ein lebhaftes Interesse für die freie und gründliche Untersuchung der Wahrheit. Er haßte die sclavische Denkart und Nachbeterei, den Despotismus des Aristoteles. Die Nothwendigkeit einer durchgängigen Reform der Wissenschaften, besonders der Philosophie und hauptsächlich der Metaphysik, als der allgemeinen Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntniß, leuchtete ihm ein, obgleich nicht immer aus den richtigen Gründen. Er glaubte sich zum Reformator berufen, und er besaß auch in der That viele vortreffliche Eigenschaften, die dazu erforderlich sind, aber doch nicht alle. Es fehlte ihm an Ruhe und Besonnenheit, an Tiefe und Sagacität des Geistes, seine lebhafte Einbildungskraft riß ihn mit sich fort; sein unruhiger Geist verwickelte ihn in zu Vielerlei auf einmal und hinderte die gehörige Reife seiner Gedanken; sein unternehmender Geist und der Muth zum selbstthätigen Forschen wurde durch die Intriguen und Verfolgungen der weltlichen und geistlichen Macht niedergedrückt. Von Jugend auf hatte er mancherlei Vorurtheile mit dem kirchlichen System eingesogen, diese und mehrere andere Ursachen waren Schuld, daß er die Reform begann, aber nicht ausführte, daß in derselben mehr das Unternehmen,

als die Ausführung, mehr einzelne helle Ideen und richtige Reflexionen, als das ganze System seiner Philosophie auf einen bleibenden Beifall und wirksamen Einfluß rechnen konnte.

Sein philosophischer Geist wurde zuerst durch den seichten Vortrag der Schulphilosophie geweckt, worin seine Wißbegierde keine Befriedigung erhielt. Dann machte die Bekanntschaft mit Telesius Versuch einer Naturphilosophie einen erfreulichen Eindruck auf ihn, er wurde in seinem ungünstigen Urtheile über die herrschende Philosophie bestärkt und zu demselben Unternehmen um so mehr aufgemuntert, da Telesius bei der Physik stehen geblieben war, die Metaphysik ihm aber mit Recht als die Hauptwissenschaft der ganzen Philosophie viel wichtiger schien. In der Fülle jugendlicher Kraft faßte er den Entschluß, ein Reformator der Philosophie zu werden, und traute sich Kräfte genug zu, dieses Unternehmen auszuführen. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß er das Ziel, welches er erreichen wollte, und die Mittel, die dazu führen konnten, mit deutlicher Bestimmtheit erforscht und den Plan seiner Reform mit reifer Ueberlegung entworfen, noch die Präliminarfragen von dem Grunde, Umfange und Grade der Erkenntniß und Gewißheit, ehe er Hand an das Werk legte, gründlich untersucht habe. Er eilte zu schnell darüber hin, nur immer das vorgesteckte Ziel, nicht aber was dazwischen lag, ins Auge fassend. Mehrere philosophische Werke arbeitete er hastig aus, arbeitete sie aber, nach einiger Zeit, in einer verbesserten Gestalt um. Diese Eile war eine Folge von seiner ganzen geistigen Individualität. Die Grundsätze, von denen er ausging, erlitten eben dadurch auch bedeutende Revolutionen. So war er anfänglich ein eifriger Dogmatiker, und hoffte durch Erfahrungen und Schlüsse aus denselben die Menschen zur Erkenntniß der Natur und selbst der Gottheit anzuführen; späterhin aber wurde er Mystiker und glaubte, nur durch innere

Er-

Erleuchtung sey eine wahrhafte lebendige Erkenntniß Gottes möglich [21 b]). Aber hauptsächlich hinderte den Campanella die Rücksicht, welche er nothwendig auf den Zeitgeist, besonders das System der kirchlichen Dogmatik nehmen mußte. Die Uebereinstimmung mit der Offenbarung und der kirchlichen Lehre von derselben war die einzige Bedingung, unter welcher ein kühner Geist in der römischen Kirche es wagen konnte, die Herrschaft der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie zu bestreiten, und eine neue Philosophie in Gang zu bringen. Er war dann kein Neuerer, sondern ein Reformator, er ordnete seine Ansichten und Behauptungen dem kirchlichen System unter und suchte es zu befestigen [22]). In dieser Hinsicht schrieb er seine Abhandlung de gentilismo non retinendo in spätern Jahren, nachdem er schon in Frankreich lebte. Er suchte darin drei Sätze zu beweisen. Erstens, es sey gut und für

21 b) *Campanella Metaphysic. Prooemium* p. 5. Quapropter novam condere metaphysicam statuimus, post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum, non per syllogismum, qui est quasi sagitta, qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per auctoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate, quam abscondit Deus timentibus se.

22) *Thom. Campanella de gentilismo non retinendo.* Paris. 1636. 4. p. 48. 49. Non omnis novitas in republica et ecclesia suspecta est; omnia nova placent reddunt-que admirabilem politiam et religionem et subditos in officiis libentiores continent et extraneos ad sui admirationem et obedientiam trahunt. — Haeretici vero destruentes doctrinam patrum dicuntur novatores. — Porro et Deus individua quotidie generat multa, postquam quievit ab omni opere, quod patrarat. — Quapropter novator non est, qui scientias iterum format aut reformat, non contrarias doctrinis Sanctorum, sed ex codicibus Dei duobus, scilicet ex natura et scriptura exigit scientias sub gentilismo collapsas.

für einen christlichen Philosophen geziemend, eine neue Philosophie nach der heidnischen, besonders der Aristotelischen herzustellen. Zweitens, es sey nicht nur erlaubt, den Aristotelismus zu Boden zu stürzen, oder wenigstens dem Aristoteles zu widersprechen und sein Ansehen zu schmälern, sondern sogar nothwendig in allen Puncten, wo er der heiligen Schrift und der Vernunft widerstreitet. Drittens, daß man nicht auf das Wort irgend eines Lehrers schwören müsse. Die ganze Abhandlung ist in scholastischer Manier bearbeitet. Campanella, anstatt geradezu aus gewissen Grundsätzen die zu beweisenden Sätze herzuleiten, windet sich durch eine Menge von Autoritäten, die für und gegen seine Behauptungen waren, hindurch, indem er die entgegengesetzten durch Autoritäten und Gründe bestreitet. Er hat unstreitig Recht, wenn er behauptet, es sey eine durchaus falsche Behauptung, daß, was in der Philosophie wahr ist, es darum nicht in der Theologie sey, als wenn eine zweifache widerstreitende Wahrheit denkbar wäre; er hat auch das Wesen und Unwesen der Scholastik mit scharfen Blicken durchschaut; aber man siehet auf der andern Seite auch wieder den Zwang, der ihn genirte und hinderte, die Wahrheit ohne Umschweife zu erforschen und darzustellen. Freilich hatte wohl Campanellas Aufenthalt in Paris, wo der Sitz der Scholastik war, und am strengsten auf die Erhaltung der Orthodoxie und des Autoritätsglaubens gehalten wurde, und daher auch die Polemik gegen Aristoteles am meisten mißfallen mußte [23]), einen bedeutenden Einfluß auf sein Ver-

23) *Campanella de gent. non retin.* p. 45. Et quidem anno 1608 interrogatus ego a Patribus in sancto officio de opinionibus, quas contra Aristotelem scripseram in libris furto mihi sublatis datisque S. Officio ab impiis sciolis, et praecipue de sensu rerum, pro quo Apologiam feci, postmodum nec reprehensione vocali, nec praecepto recedendi ab impugnando Aristotelem, nec rationibus Patres doctissimi

Verfahren, und ſeine eigene Erfahrung mochte ihm die Vorſicht empfohlen haben, den Schein der Autorität für ſich zu gewinnen und durch eine Menge von Stellen der Kirchenväter zu beweiſen, daß dieſe mehr für den Plato, als den Ariſtoteles waren, daß ſelbſt der heilige Thomas gar kein ſolcher Anhänger des Ariſtoteles geweſen, als man bisher geglaubt habe, und daß er nur aus Noth den Ariſtoteles erklärt, berichtigt und ihm einen beſſern Sinn untergelegt habe, nicht zur Begründung und Demonſtration des theologiſchen Lehrbegriffs, deſſen Beweisgründe Wunder, Wahrſagungen, Märtyrertod und Gnadengaben geweſen, ſondern nur um ihn zum Zeugniß gegen die Heiden zu brauchen [24]), daß er alſo die Arbeit des Thomas nicht zerſtöre, ſondern weiter fortſetze und bei ſeinem Streben, auf eine neuere und beſſere Art zu philoſophiren, ſelbſt auf den Beifall dieſes großen Lehrers rechnen könne [25]). Bei dem allen äußert Campanella eine höchſt achtbare Denkart in Anſehung der Freiheit des Denkens und in Anſehung der Maximen des Philoſophirens. Es iſt, ſagt er unter andern, nicht recht, auf die Worte eines Philoſophen zu ſchwören, ſondern Ketze-

ſimi me obiurgarunt, ſed laudarunt — quod Patres S. S. ab iniuria gentilium vindicarem. Neſcio cur nunc alii murmurant ſcioli.

24) *Campanella de gentilismo non retinendo.* p. 36. ſeq. Sciendum eſt, quod temporibus S. Thomae et Alberti adeo invaluerat ſub rudi ſeculo doctrina Ariſtotelis et Averrois, ut ſtultus putaretur, qui illis contradiceret.

25) *Campanella de gent. n. ret.* p. 40. Nec labores D. Thomae evertimus, ſed inſtauramus. Imo etiam ſi poſt novi orbis et coeli et artium et ſectarum et mundi totius inventionem, nos quid ulterius et melius philoſopharemur ſupra priscorum opiniones, reſponderet D. Thomas meis ſuggillationibus, ſicut Moyſes Ioſuae zelanti pro ipſo, cum alii praeter Moyſem prophetarent: Quid aemularis pro me? Quis det, ut univerſus populus propheset, et det illis Deus ſpiritum ſuum? Cur et nobis de Spiritu S. Thomae explorandi veritatem iuxta eiusdem divi Thomae conſilium et imitationem non concedunt.

Ketzerei, Meineid und Irreligion, denn es ist gegen die Wahrheit, weil die Philosophen unter einander uneinig sind. Wo aber Uneinigkeit ist, da mangelt die Wahrheit. Es ist gegen die Gerechtigkeit, weil man andern größern Genien des Alterthums und der neuern Zeit zu nahe tritt. Es ist gegen die Kirchenväter und die Concilien. Es wird endlich dadurch der Weg zu einem richtigern Philosophiren und zu großen Entdeckungen versperrt [26]). Wer in dem stolzen Wahne steht, alles selbst und durchaus erforscht zu haben, der hat zuverlässig nicht alles gefunden, sondern ist vielmehr auf dem halben Wege der Untersuchung stehen geblieben.

Als Freund des Telesianischen Systems und als Gegner der herrschenden Scholastik nahm er an, daß alle Erkenntnisse aus den Sinnen entspringen. Es war dieses im Grunde ganz die Aristotelische Ansicht, Campanella ging auch nicht darin von derselben ab, daß er sie etwa strenger nahm und consequenter durchführte, sondern darin, daß er an die äußere die innere und an die natürliche die übernatürliche Erfahrung oder Offenbarung als Quelle aller Erkenntniß anschloß, seiner Philosophie eine breitere Basis gab, und sich die Freiheit offen ließ, Mehreres von den Ansichten und Behauptungen des Platonismus, zu welchem seine lebhafte schwärmerische Phantasie und seine Ergebenheit für das kirchliche Dogmensystem ihn geneigt machte, aufzunehmen, und sein System selbst, wie er glaubte, mit der höchsten Quelle aller Gewißheit, der Offenbarung, in Uebereinstimmung zu bringen.

Er ging nehmlich von dem Gedanken aus, daß alle Menschen Lügner sind, und auf vielfältige Weise sich irren, indem sie theils die Wahrheit nicht erkennen können, theils

26) *Campanella* ibid. p. 58.

theils die Wahrheit ganz oder zum Theil nicht verstehen wollen. Nur allein Gott ist wahrhaft, weil er das absolut mächtigste, weiseste und beste Wesen ist. Er weiß alle Dinge, alles ist von ihm gemacht, und ist von der Größe, Beschaffenheit, und den Verhältnissen, wie es Gott bestimmt hatte. Er kann nicht lügen, da er von keiner Leidenschaft des Hasses oder der Liebe etwas weiß. Wer Wahrheit zu erkennen strebt, der muß sich an den höchsten Lehrer, Gott, wenden. Darum, sagt er, habe ich mir vorgenommen, alle menschliche, Gott entgegengesetzte Schulen zu zerstören, und die irrenden Menschen in die Schule Gottes zurückzuführen [27]). Gott spricht aber auf eine doppelte Weise zu uns, indem er nehmlich theils die Dinge macht, theils sie auf menschliche Weise wie ein Lehrer den Schülern offenbaret. In dem ersten Falle schreibt Gott das lebendige Buch, die Welt, welches wir durch die äußern Sinne lesen. Daraus entspringen alle Grundsätze der Kunst und Wissenschaft durch Induction. Nur kommt alles darauf an, dieses Buch richtig zu lesen, wozu ein gesunder, von allen Leidenschaften unbefangener Sinn und das gehörige Verhältniß desselben zu den Objecten gehöret. Und da ein Mensch nicht alles durch seine Sinne erkennen kann, so muß man durch die Zeugnisse Anderer den Mangel seiner eigenen Erkenntniß ersetzen, und bei der Beurtheilung der Zeugen darauf sehen, ob sie Kenntniß von dem Gegenstande haben oder nur meinen, ob sie von kräftigem Gemüth, gut, fromm und heilig sind. — Auf eine andere Weise spricht Gott, wenn er seinen Dienern das Verborgene der Natur oder das Uebernatürliche, was die

27) *Campanella Metaphys.* P. I. L. 1. Prooem. Quapropter volentes veritatem agnoscere de humanis et divinis rebus ad doctorem confugere oportet indubitata fide dignum, et non invenimus talem nisi Deum. — Quamobrem aequum duxi evertere omnes scholas humanas, Deo oppositas, et ad scholam Dei homines errantes revocare.

die Sinne gar nicht, oder nur zum Theil in geringer Maße, in den Urſachen, Zeichen und Wirkungen erkennen, kund macht, und es durch Offenbarung dem äußern Sinne oder dem innern Geiſte oder der Vernunft, die von ihm kommt, aufſchließt, entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt, oder mittelbar durch einen Engel. Dieſes iſt keine Weisheit, die auf Meinung beruhet, ſondern auf göttlichem Zeugniſſe und iſt daher in dem höchſten Grade glaubwürdig [28]). Indeſſen ſind auch hier gewiſſe Merkmale feſtzuſetzen, nach welchen die wahren göttlichen Offenbarungen von den falſchen und blos vorgegebenen zu unterſcheiden ſind. Die Ueberzeugungsgründe, als Wunder, Weiſſagungen, Märtyrertod, ein frommes und heiliges Leben, Vernunftmäßigkeit der Lehren, der Vorſchriften u. ſ. w. ſind, ſagt er, ſchwer zu unterſcheiden und anzuwenden, wenn nicht die Principe und Endzwecke aller Dinge und die Fundamente aller Wiſſenſchaften erkannt ſind, wozu Metaphyſik gehört [29]).

So gründete Campanella alle Erkenntniß und Wiſſenſchaft auf Erfahrung und Geſchichte, und bildete daraus folgenden Stammbaum der Wiſſenſchaften. Alle Wiſſenſchaften gehen von der durch die Sinne

28) *Campanella ibid.* p. 3. Alio modo loquitur Deus, cum revelat ſervis ſuis occulta, ſive phyſica ſive ſupernaturalia, quae ſenſus non cognoſcit, niſi quaedam et exiliter in cauſis aut ſignis aut effectibus, et cum pandit arcana ſua per revelationem ad ſenſum exteriorem, aut in ſpiritu interiore, aut in mente, quam accepimus ab illo; et haec ſapientia non eſt opinativa, ſed teſtificativa et omni fide digna, quoniam non ex lectura libri divini, in quo bene legere neſcientes erramus, ſed ex divino oraculo, ſive per ſe, ſive per angelorum myſterium panditur.

29) *Campanella ibid.* p. 4.

Sinne erlangten Erkenntniß aus, daß Dinge existiren und erscheinen, und gründen sich also auf die Geschichte d. i. den Inbegriff dessen, was durch Sinne wahrgenommen worden. Die Geschichte ist aber zweierlei, die göttliche und menschliche; die letzte theilt sich in die natürliche und moralische. Es gibt also zwei Hauptwissenschaften, die Theologie und Mikrologie, wovon die erste die vornehmste ist. Zwischen beiden findet die Metaphysik ihre Stelle, welche die Principien von beiden aufstellt und folglich nur eine Hülfswissenschaft ist. Die Mikrologie theilt sich in die natürliche und moralische, oder Naturwissenschaft und Moral. Die Theile der Naturwissenschaft sind Medicin, Geometrie, Cosmographie, Astronomie und Astrologie. Die Mathematik ist für sie, so wie die Logik für den Metaphysiker Hülfswissenschaft, denn beide haben kein Object an sich, sondern helfen blos die Objecte der Naturwissenschaft und Metaphysik finden und bestimmen. Die Moral theilt sich in Ethik, Politik und Oeconomik, unter welchen die Gesetzgebung die allumfassendste ist. Die Hülfswissenschaften derselben sind Rhetorik und Poetik. Eine besondere Klasse von Wissenschaften macht die Magie aus, welche sich in die natürliche, teuflische und englische theilt [30]). Da das Bewußtseyn, daß wir sind, erkennen und wollen, das Grundfactum ist, von welchem Campanella ausgehet, so beziehet sich Mechanik, Magie und mittelbar Mathematik auf das Seyn, welches ihm mit dem Können, Wirken, Hervorbringen einerlei ist, Theologie und Physik, Metaphysik und Logik auf das Erkennen, die praktischen Wissenschaften auf das Wollen.

Campanella verräth in dieser encyklopädischen Tabelle viel Umsicht, umfassenden Geist und sein Streben, ein gemein-

30) *Campanella Metaphys.* L. V. c. 2. art. 2. p. 346. seq.

meinschaftliches Band, welches alle Wissenschaften umschlingt, zu entdecken, ist rühmlich. Daß er dabei von dem Bewußtseyn ausgehet und in demselben die Einheit und die Basis zu finden glaubt, auf welcher sie alle beruhen, war ein heller Blick. Indessen war dieses Bewußtseyn nur noch ein materiales Princip für ihn, in welchem er die Quelle philosophischer Erkenntnisse nachwies, ohne sie weiter zu benutzen. Die Grundfacta des Seyns, Erkennens und Wollens geben ihm nur den Anfang und den Eingang seines Systems, er weiß aber durch Reflexion und Analyse keinen weitern Gebrauch davon zu machen. Denn er glaubte, daß durch den Sinn, sowohl den äussern als den innern, und durch Offenbarung aller Inhalt der Erkenntniß gegeben werde, und was die weitere Ausbildung desselben zu wissenschaftlichem Gebrauche betrifft, so blieb er bei den Ansichten des Aristoteles stehen, so daß hier der Untersuchung kein weiterer Spielraum eröffnet wurde. Aus dem Grunde treffen wir bei Campanella immer auf helle Blicke und neue interessante Ansichten; aber sie sind zerstreuet, ohne Vereinigungspunkt, vermischt mit einer Menge von gemeinen, halbwahren, excentrischen und phantastischen Bemerkungen, Begriffszergliederungen und etymologischen Worterklärungen, keine klare und deutliche Ansicht von einem innern Grunde und Zusammenhange aller Erkenntnisse, nur dunkle Ahndungen. Seine Encyklopädie der Wissenschaften ist daher fehlerhaft, daß sie kein vollständig zergliedertes Ganze ausmacht, daß die Stellung und Einordnung der meisten philosophischen Wissenschaften unrichtig ist.

Diese Fehler erstrecken sich auch auf die einzelnen Wissenschaften, welche Campanella bearbeitet hat. Er ging freilich in denselben auf eine neue und bessere Begründung und systematischere Darstellung aus, allein er war noch kaum auf dem halben Wege der vorläufigen Untersuchungen

gen und fing die Aufführung seines Gebäudes viel zu bald an, wiewohl er die richtige Bemerkung gemacht hatte, daß die Definitionen, auf welche sich in einer Wissenschaft alle Schlüsse gründen, das Letzte ist, was die Forschung beschließt. Das Neue ist nicht durchaus wahr, und die Ordnung noch sehr mangelhaft. In der Metaphysik, welche als Hauptwissenschaft seinen Geist vorzüglich beschäftigte, findet sich das meiste Eigenthümliche; in der rationalen Philosophie und in andern Theilen der Philosophie kommt dieses auch wieder, doch nur theilweise vor.

Er begriff unter der rationalen Philosophie nicht etwa die Wissenschaft der Vernunfterkenntnisse, sondern diejenigen wissenschaftlichen Erkenntnisse, welche als Bedingung und Mittel zu andern realen Wissenschaften dienen; dahin gehört nach seiner Encyklopädie: Grammatik, Logik, Rhetorik, Poetik und Historiographie. Die Logik ist ihm keine Wissenschaft, sondern eine Kunst, weil sie kein reales, sondern ideales Object hat, ihr Zweck ist nicht Erkenntniß, sondern Nutzen; denn sie ist das Instrument des Metaphysikers und ihr Object eigentlich die philosophische Sprache [31]). Sie enthält viel Eigenthümliches, ist aber in dem Zuschnitte ganz nach dem Aristote-

31) *Thom. Campanellae philosophiae rationalis* partes V. Paris 1638. 4. P. II. Dialectica p. 2. Dialectica est ars seu instrumentum rationale sapientis, quo sermocinationem in omni scientia moderatur. Dialectica est ars, non autem scientia, quoniam scientia est de Deo et de rebus a Deo factis, ut de mundo, de animalibus, de elementis etc. existentibus ante operationem intellectus humani; ars vero de factis post a ratione humana, sive extra animam, ut vestis, domus, astrolabium; sive intra, ut vocabulum, syllogismus, fabula. Omnis ergo artis obiectum est ens rationis, finis vero utilitas; scientiae vero ens rei, finis vero cognoscere, quod tamen ens rei est ens rationis divinae, verbi Dei.

stotelischen Organon abgefaßt. In ihren drei Theilen, welche von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen und Demonstrationen handeln, richtet sich Campanella, wenn er auch in einigen Puncten den Aristoteles bestreitet, bald in der Materie, bald in der Form nach dem Vorbilde der Aristotelischen. So handelt er in dem ersten Theile von den Begriffen, nicht sowohl von den logischen Elementen derselben, als von den Stammbegriffen aller Erkenntniß, oder den Kategorien. Nur ist er mit der Aristotelischen Kategorientafel gar nicht zufrieden, sondern stellt dafür folgende, sich näher an die Natur haltende Kategorien auf: 1) Substanz, 2) Quantität (das innere Maß der materialen Substanz), 3) Form oder Figur (wohin auch Schönheit, die Erscheinung der erhaltenden Güte dessen, für welches sie gut ist, apparentia boni conservantis id, cui bonum est, und die configuratio gehört), 4) Kraft oder Vermögen (vis vel facultas, facultas est potestativae essentialitatis virtus ad actum et actionem emergens. Hierbei eine Nomenclatur geistiger und körperlicher Kräfte und Vermögen), 5) Wirksamkeit (operatio seu actus oder innere Thätigkeit), 6) nach aussen gehende Thätigkeit (actio) welcher ein Leiden entspricht, 7) Leiden (passio est actus impotentiae deperditivus propriae entitatis sive essentialis, sive accidentalis, sive ex toto, sive ex parte et receptio alienae), 8) Aehnlichkeit, 9) Unähnlichkeit. (So wie der Einfluß der Einheit auf reale Dinge ihre Aehnlichkeit hervorbringt, so ist die Unähnlichkeit eine Wirkung der Theilung. Alle Unähnlichkeiten rühren eigentlich von dem Nichtseyn oder Mangel an Realität her, und dahin gehört Widerspruch, Beraubung, Verschiedenheit, Entgegensetzung, Relation, Wechsel, Einzelheit). 10) Circumstanz, worunter alles verstanden wird, was in oder an einer Sache ist, in ihr wirkt, oder auf irgend eine Weise zu ihr, aber doch nicht zu ihrem Wesen

gehört. Die Umstände werden in philosophische, welche zur Natur der Dinge, und in moralische, welche zur moralischen Wirksamkeit gehören, eingetheilt.

Man siehet daraus, wie wenig Campanella die Gränzen der Logik und Metaphysik beobachtet, weil er die Logik nicht für eine Wissenschaft, sondern eine Kunst ansiehet, und sich ihre wahre Bestimmung nicht ganz deutlich gemacht hatte. In dem zweiten Theile, welcher weniger in fremde Gebiete ausschweift, findet man grösstentheils die Wiederholung der logischen Regeln, wie sie in dem Organon des Aristoteles sich finden, erst von der Sprache, dann von den Sätzen, Schlüssen und den Beweisen ohne scharfe Scheidung der rhetorischen und grammatischen Formen der Sprache von den logischen. Da wo er von der Demonstration handelt, gibt er zugleich eine Theorie der Erkenntniß und der Wissenschaft, welche daher auch vorzüglich unsre Aufmerksamkeit verdient.

Es gibt, sagt er, eine doppelte Demonstration, eine sinnliche und eine intellectuelle; jene gehet auf die Erfindung, diese auf die Lehre. Der Anfang der Wissenschaft ist von den Sinnen, die Vollendung ist das Werk des Verstandes. Sinn und Verstand nimmt das Einzelne wahr; der Verstand und die Empfindungskraft lieset innerlich das Hinzugethane, vereiniget das Einzelne und bildet daraus das Allgemeine, welches den Mittelbegriff in der intellectuellen Demonstration abgibt [32]). Die sinnliche Demonstration ist theils



32) *Campanella Dialecticor.* l. II. c. 10. p. 400. Quoniam demonstrare est caulare scientiam in illo, cui demonstratur, duplicem dicimus demonstrationem, aliam indicativam, seu sensualem, aliam intellectualem. Illa pertinet ad inventionem, ista ad doctrinationem magis. Prin-

mächtig (potissima), wo alle Sinne übereinstimmen, theils unmächtig (non potissima), wo ein Widerstreit der Sinne ist. So erscheint der Schnee für den Takt kalt, für den Geschmack und das Gesicht warm, denn jenen erweitert, diesen verdünnt er. Daraus schließen wir, daß die Kälte etwas Aeußeres, Hinzugekommenes ist. So sagt uns der Sinn nach Anleitung des Verstandes, daß Wärme und Kälte in dem Weine ist, jene aber als ursprünglich, diese als hinzugekommen, weil er für den Tact kalt, für den Geschmack warm ist. Aus der sinnlichen Demonstration entsteht die intellectuelle, indem durch Induction aus individuellen Sätzen allgemeine gebildet werden.

Man siehet, daß alles dieses nicht abweicht von der Aristotelischen Theorie und wo diese unvollständig ist, z. B. die Untersuchung der gesetzlichen Form, nach welcher das Allgemeine von dem Einzelnen abgeleitet wird, da gehet Campanella auch keinen Schritt weiter. Nur darin gehet er von dem griechischen Philosophen ab, daß, da der Grieche, obgleich er den Sinn als die Quelle aller Erkenntniß annimmt, doch die wissenschaftliche Erkenntniß als ein gemeinsames Product des Sinnes und des Verstandes betrachtet, und daher dem Verstande eine eigenthümliche Function anweiset, Campanella dagegen diese Behauptung für einen Widerspruch mit den übrigen Behauptungen des Aristoteles und mit der Natur erklärt und behauptet, das sinnliche Wahrnehmen sey auch das Wissen (sentire esse scire). Diese Behauptung sucht er allein durch die Widerlegung der Gründe zu erweisen, welche Aristoteles aus der

Principium enim scientiae est a sensu, consummatio in intellectu. Sensus et intellectus in sensu et organis singularia experitur, intellectus et sentiens vis illi addita legit intus, colligirque singularia et ex eis facit universales propositiones, quae sunt principia artis,

der Platonischen Philosophie entlehnt hatte, daß das Wissen das Allgemeine, das Anschauen aber das Einzelne zum Gegenstande hat, das Wissen die Erkenntniß der Gründe des Angeschauten erfordert, welche nicht in die Anschauung fallen, und das Wissen eine apodiktische Erkenntniß, dagegen das Object der Anschauung veränderlich ist, und indem er dann auch die Gründe des Plato widerlegt. Allein seine Widerlegung ist oberflächlich, ohne tieferes Eindringen in den Ideengang der Griechen, oder in die Natur und Gesetzmäßigkeit des Erkenntnißvermögens, und bestätiget wider seinen Willen das, was er widerlegen will [33]).

Ueberhaupt ist diese Materie in seiner Metaphysik umständlicher ausgeführt, auf welche Campanella seinen vorzüglichen Fleiß gerichtet hat. Er sahe die Wichtigkeit dieser Wissenschaft ein, die Bemühungen des Aristoteles gnügten ihm nicht, und er betrachtete die unter dem Namen des Aristoteles uns überlieferte Metaphysik als eine höchst unordentliche Sammlung von grammatikalisch philosophischen Bemerkungen über die philosophischen Kunstwörter, mit welchen zwölf Bücher angefüllt worden, als Einleitung in die Metaphysik. Das zwölfte Buch sey zwar metaphysisch, aber voll irreligiöser Irrthümer; die vorhergehenden aber nur logische Disputationen und Wiederholungen physischer Sätze [34]). Die Nothwendigkeit der Metaphysik beweiset er aus mehrern Gründen. Es muß

33) *Campanella Dialecticor.* L. II. c. 9. seq.

34) *Campanella Metaphys.* Prooemium p. 5. Nec Aristoteles nobis praeripuit hunc laborem: nam cum vellet Metaphysicam tradere, nihil minus quam Metaphysicam docuit, neque enim probat principia et fines rerum, neque scientiarum, neque connexiones, et de ente et de communibus entitatis non loquitur philosophice, sed tamquam Grammaticus, qui Dictionarium facit et vocis significata distinguit.

muß unkörperliche Principe geben, weil aus körperlichen Ursachen nicht alle Erscheinungen, wie z. B. die Anziehung des Magneten, die Wirkungen des Bisses eines tollen Hundes, die Entstehung der Seele, die Weissagungen und Wunder erklärt werden können, und diese sind Gegenstand der Metaphysik. Jede Wissenschaft hat ein besonderes Ding zum Gegenstande, die Physik das natürliche Ding, die Mathematik die Quantität, die Medicin die Heilung des physischen Körpers, die Politik die Verwaltung des politischen Körpers. Alle diese Wissenschaften nehmen an, der Gegenstand, den sie behandeln, sey so, und setzen die ersten Principe voraus und können nicht ihre Gränzen bestimmen. Auch handelt keine Wissenschaft von allen Dingen, noch wie sie an sich sind, sondern wie sie erscheinen. Es muß daher eine Wissenschaft geben, welche lehrt, wie die Dinge sind, nach ihrem eigenthümlichen Seyn und nach ihren Beziehungen auf alles Seyn, auf das Urwesen, die Welt, auf ihren Gebrauch und Verbindungen. Es gibt gewisse Gemeinbegriffe als Ding, Ganzes, Theile, Einheit, Zahl, Vermögen, Weisheit, Liebe, Fatum, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Güte, Wahrheit, deren sich alle Wissenschaften bedienen, ohne daß eine von denselben besonders handelt, ungeachtet in denselben die allgemeine Weisheit verborgen liegt. Es geziemt sich für den Philosophen, nicht allein von den Theilen der Welt, sondern von der ganzen Welt, den Weltsystemen, von den außerweltlichen Dingen, ihrem Princip, Zweck und Verbindung unter einander und mit den unkörperlichen Ursachen, desgleichen von dem ewigen Wesen, dem Endzwecke und ersten Princip des Menschen, von der Unendlichkeit seines Geistes, der Rückkehr desselben zu seinem Princip, von der Verehrung des göttlichen Wesens Belehrung zu geben. Denn diese Belehrungen gehen den Menschen an, da wir sehen, daß alle Nationen Ahndungen davon haben.

Man

Man siehet hieraus, mit welchem Scharfsinn Campanella das Bedürfniß und den Inhalt der Metaphysik erwogen hatte. Von ihm datirt sich die Periode der deutlichern Entwickelung des Begriffs der Hauptwissenschaft der Philosophie, welcher schon dem Plato, noch näher aber dem Aristoteles vorgeschwebt hatte. So deutlich hatte vor ihm noch kein Denker diejenige Wissenschaft an sich und in ihrem Verhältnisse zu andern Wissenschaften gedacht, welche die höchsten Principien der Erkenntniß und des Seyns und den Zusammenhang der Dinge zum Gegenstande hat. Wäre er auch mit derselben Sorgfalt bemühet gewesen, die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft, welche sich über alles Einzelne, was nur immer Gegenstand der Anschauung ist, erhebt, und die Erkenntnißquelle, woraus solche transscendente Erkenntnisse geschöpft werden können, zu untersuchen, so würde er noch tiefer eingedrungen seyn, und vielleicht noch mehr Epoche gemacht haben. Die Erkenntnißtheorie, die er dem wesentlichen Inhalte nach mit Veränderung einiger Puncte von Aristoteles annahm, hielt ihn aber von diesen weitergehenden Untersuchungen ab. Seine Metaphysik hat den größten Umfang; er wollte die Principien des Wissens und Erkennens sowohl als die Principien des realen Seyns und des Handelns darin abhandeln, und er theilte daher dieselbe in drei große Theile. Der erste enthält die Untersuchungen über die Wirklichkeit, den Umfang und die Einschränkung der Erkenntniß, über die Irrthümer, welche aus dem Dunkel und aus der vorgeschützten Unwissenheit entspringen, über die Regeln der Erkenntniß und Definitionen, als das Resultat der Erkenntniß. Der zweite handelt von dem Dinge und Undinge, als den Principien der metaphysischen Gegenstände, ihren constitutiven Bestandtheilen, Vermögen, Unvermögen, Erkenntniß, Nichterkenntniß, Liebe, Mangel an Liebe und den Folgen der letzten,

Fatum

Fatum, Nothwendigkeit, Harmonie und deren Gegentheil, desgleichen von Gott und Vorsehung; der dritte endlich von der Welt, deren Anfang und Ende, den Engeln, Ideen, Systemen, der zur Construction der Systeme nothwendigen Verbindung der göttlichen, natürlichen und mathematischen Dinge, von der menschlichen Seele, deren Unsterblichkeit, von Wundern und den nothwendigen Merkmalen zur Prüfung der Gesetzgebungen oder Religionen, von der Rückkehr zu Gott durch die Religion [35]).

Die Metaphysik begreift also in diesen drei Theilen eine weitläuftige Erkenntnißtheorie, die Lehre von den Prädicamenten, die Ontologie, Theologie, Kosmologie, Psychologie, Pneumatologie, und Theorie der Religion. Er trägt diese metaphysischen Lehren nicht unter diesen Benennungen, sondern nach dem Leitfaden seiner Primalitäten, nicht immer in der besten Ordnung, vor. So trägt er in dem ersten Theile, nachdem er mehrere Zweifel gegen die Erkenntniß aufgestellt und sie nach vorausgeschickter Theorie des Vorstellens beantwortet hat, die Prädicamente mit vieler Polemik gegen Aristoteles vor, und kommt dann wieder auf die Wissenschaften des Organon, die Eintheilung und die Grundsätze derselben. Ueberhaupt hat die Metaphysik in materieller und formeller Hinsicht noch große Mängel. Ihr Umfang ist groß, aber durch keinen Gränzbegriff bestimmt, und daher enthält sie in manchen Stükken zu viel, wie z. B. Lehren, die zur Logik und zur Physik gehören; auch die ganze Geisterlehre und die Magie mit so vielen überflüssigen, der übertriebenen Neugierde und dem alten

35) *Campanella Metaphysicor. Proœmium* p. 6. Ergo in prima parte principia sciendi, in secunda parte principia essendi, in tertia parte principia operandi, quatenus a primo sapientissimo ente et gubernante Deo sunt.

alten Aberglauben anheimfallenden Fragen, z. B. ob die Engel Geschlechtstheile haben — in andern wieder zu wenig. So wird der moralischen Grundbegriffe und Grundsätze nur zuweilen und blos beiläufig gedacht. Die systematische Form und die Präcision fehlt fast durchaus, und das Ganze ist nur ein Aggregat von mannigfaltigen Kenntnissen aus verschiedenen Quellen, geprüften und ungeprüften, wahren, halbwahren, blos eingebildeten, abergläubischen und schwärmerischen Vorstellungen, nach dem Begriffe einer Wissenschaft von dem realen Seyn und Zusammenhange der Dinge mehr an einander gereiht, als systematisch entwickelt, und mehr als ein sehr reichhaltiges Magazin, aus welchem man die fremden und eignen Ansichten des Campanella über metaphysische Gegenstände kennen lernt, zu betrachten, als ein durchgearbeitetes System der Metaphysik. Die Theorie der Erkenntniß in dem Geiste des Empirismus, die Grundlage seiner Ontologie oder seine Ansicht von den Grundeigenschaften der Dinge, wohin auch seine Meinung gehört, daß alle Dinge ein Empfindungsvermögen besitzen, so wie seine Religionslehre ist in dieser dickleibigen Metaphysik unstreitig das Interessanteste, in welchem sich Campanellas Originalität am meisten offenbaret. Eine kurze Darstellung derselben wird daher hier nicht an der unrechten Stelle seyn.

Campanella fängt mit einer langen Reihe von Zweifeln gegen die menschliche Erkenntniß an, in welchen er nicht blos Kenntniß des alten Skepticismus, sondern auch eine eigne freie Reflexion über diesen Gegenstand mit Umsicht und eindringendem Scharfsinn beweist. Sie betreffen den Umfang, den Inhalt, die Form und Erkenntnißquelle der menschlichen Erkenntniß, alles aus dem Gesichtspuncte des Empirismus, und zum Theil von der Art, daß sie, so lange man auf demselben stehen bleibt, die Möglichkeit der Erkenntniß unwidersprechlich zerstören.

I. Was

I. Was wir kennen, ist bei weitem der kleinste Theil von denen Dingen, die wir gar nicht kennen. Unzählige Dinge auf der Erde, im Wasser und im Himmel bleiben unserm Blick verborgen. Von der Vergangenheit haben wir nur eine mittelbare und sehr unsichere Kenntniß, die Zukunft ist uns ganz verborgen. Aber auch bei denen Objecten, die wir kennen, ist unsere Kenntniß ein sehr unvollkommenes Stückwerk. Das meiste ist uns an denselben verborgen. Wir kennen nie ihre innern Eigenschaften, die eigentliche Substanz, das Ganze, nur die Oberfläche, das Aeußere, die Theile, die erscheinenden Accidenzen; nie was sie an sich sind, nur wie sie uns afficiren. Wir können die Wirkungen nicht erkennen, ohne die Ursachen, und diese nicht ohne die Wirkungen und überhaupt erstrecken sich die Ursachen ins Unendliche, wohin unser Verstand nicht reicht. Das Gebiet der Erkenntniß ist unendlich, ein Theil derselben läßt sich nicht ohne das Ganze erkennen und das Ganze ist unerreichbar. Was wir kennen, ist als ein untheilbarer Punct des Ganzen, d. i. als Nichts zu betrachten [36]).

II. Wir wissen aber auch von diesem kleinsten Theile gar nichts. Denn um zu wissen, was ein Mensch ist, müßten wir alle Menschen erkannt haben. Aristoteles sagt zwar, das Allgemeine muß uns genügen, weil

36) Fülleborn hat aus dem ersten Theile der Campanellaschen Metaphysik in dem 6. Stück seiner Beiträge einen trefflichen Auszug gegeben, dem ich hier größtentheils gefolgt bin. *Campanella* p. 6. Sicut pediculus in capite animalis nihil scit de animalis scientia et essentia ex partibus internis et externis, sed tantum modicum usum, quem sibi capitis furfur et particula praestat, sic nos in mundo; et sicut vermis in ventre hominis, qui totum ignorat hominem et statum suum et seipsum.

weil wir das Besondere nicht erschöpfen können. Allein die Kenntniß des Allgemeinen ohne das Besondere ist verworren, schwach und unvollkommen, ja seine Kenntniß ist unmöglich ohne Kenntniß des Besonderen. Das Allgemeine ist ein Gedankending, was nicht Gegenstand einer realen Wissenschaft seyn kann; es ist in den Individuen, die wir nicht kennen. Zur Wissenschaft ist ferner Gewißheit und Unveränderlichkeit erforderlich; aber alle einzelne Dinge sind wandelbar und veränderlich. Plato glaubt, man werde durch die Betrachtung der Individuen zur Erkenntniß des Allgemeinen erweckt. Allein die Ideen sind unkörperlich und von ganz anderer Natur, als die wirklichen Dinge, und ihre Realität ist zweifelhaft. Da nun eine Erkenntniß gesucht wird, welche sich auf die wirklichen Dinge bezieht, und auf sie anwendbar ist, so können die Ideen uns dazu nicht verhelfen. Aristoteles sagt zwar, es sey für uns hinreichend, wenn wir zur Erkenntniß der nächsten und Hauptursachen, die endlich und leicht erkennbar sind, und in den Wissenschaften zu den unmittelbaren Sätzen gelangen, allein diese letzten sind ohne die vollständige Erkenntniß der Einzelwesen nicht möglich, und jenes ist zum Zweck der Erhaltung des Lebens, aber nicht zum Zweck des Wissens selbst zureichend.

III. Alle Erkenntniß, folglich auch die höhere Erkenntniß, welches die Weisheit ist, entspringt aus und durch die Sinne, denn was wir nicht vermittelst der Sinne denken, sind Chimären. Da aber die Sinne nichts wahrhaft erkennen, so gibt es keine Weisheit. Denn unter allen Sinnen dringt der Geschmack, von welchem die Weisheit (sapientia) in dem Lateinischen den Namen hat, am tiefsten ein, gleichwohl erkennt er nur das Aeußere, die Wirkungen des Innern; die

übri-

übrigen Sinne bleiben nur auf der Oberfläche stehen [37]). Die Sinne sind bei den Menschen verschieden, unendlich viele Dinge wirken gar nicht auf sie ein. Alle Dinge werden durch das Medium der Luft oder die Entfernung verändert. Vieles kommt auf den Zustand der Organe an. Die Thiere übertreffen uns in Ansehung der Sinne sehr weit, sie sind bei Menschen und Thieren ungleich und verschieden, und bei der Uebereinstimmung mehrerer liegt nur Aehnlichkeit des Afficirtseyns zum Grunde, nicht Gleichheit; sie sind also nur subjectiv.

IV) Wollte man philosophiren, so müßte man es nach dem Sinne der Thiere thun, welche darin Vorzüge vor uns haben.

V) Man kann aber weder mit uns noch mit den Thieren philosophiren. Denn die Sinne stellen die Dinge nicht dar wie sie sind, sondern nur Bilder derselben; das Auge nimmt nicht den Stein, sondern das ge-

37) *Campanella* l. I. c. 1. p. 11. Ceterum neque ex parte contingit sapere. Cum enim omnis sapientia a sensu sit et per sensum, quae enim cogitamus non per sensum, aut per ea, quae sentimus, chimaerica sunt, et caecus non iudicat de colore, sensus vero nihil vere sapiat, consequens est, ut nulla sit sapientia. Sapientia enim dicitur a sapore et gustu sapiente res prout sunt. Quapropter solus hic sensus intrinsecatur obiecto, et obiectum illi totum, et propterea sapiens est, qui rem intrinsecus novit, non qui superficiem modo per intellectum. Sed intellectus nihil intus legit, nisi de foris acceperit per sensum; sensus autem nullus sapit nisi gustu; gustus vero nec vere sapit, nam saepe dulcia iudicat amara et e contra sensus sicut patitur, sic iudicat. Ergo sensibile agit in ipsum, ergo dulcefacit et amarefacit ipsum. Ergo vel entia non sunt, ut nobis sese pandunt agendo, vel nos non sapimus et mutamur et non sumus, quod sumus.

gefärbte Bild des Steines, nicht die Farbe desselben, — denn diese bleibt in dem Steine — sondern das Bild der Farbe, oder das mit der Farbe des Steins gefärbte Licht, welches von dem Steine abspringt, auf.

VI) Selbst diese Bilder gelangen nicht rein zu uns, sondern werden durch die Vermischung des Organs und des Mediums vorher verfälscht. Die Häute und Flüssigkeiten des Auges modificiren das Licht. Kein durchsichtiges Wesen ist so rein, daß es nicht die Farben abändere. So erscheint das Sonnenlicht durch die durchsichtige Himmelsluft gesehen himmelblau, und noch mehr in dem Meerwasser. Auch die betastbaren Eigenschaften werden von dem Fleische, der darin befindlichen Luft und von äußern zufälligen Dingen geändert, daß sie sich nicht so, wie sie sind, zu erkennen geben können. So bringt die Betastung auch des wärmsten Pfeffers die Empfindung der Kälte hervor, ob er gleich auf der Zunge als warm empfunden wird. Auch die Geschmacksempfindungen werden von der Zunge, dem Speichel und den Nervenwärzchen sehr verändert. Große Gegenstände, wie Gott und Engel, werden durch gar keine ihnen eigenthümliche Bilder wahrgenommen, desgleichen auch die am Himmel weit entfernten Gegenstände nicht, oder ihre Bilder werden doch durch die Luft sehr verändert. Mit einem Worte, wir befinden uns in großer Entfernung von der Weisheit, und gleichsam in einer Erdhöhle, wo wir nur die Schatten der vorübergehenden Dinge erblicken.

VII) Die Objecte können nicht erkannt werden, wie sie sind, weil sie in einem beständigen Wandel und Flusse sind. Ehe man aussagt, wie sie dem Sinne oder

Ver-

Verstande erschienen sind, ist schon eine neue Veränderung mit ihnen vorgegangen, so daß, wie Origenes sagt, der Mensch wie ein Schlauch zu betrachten ist, in welchen unaufhörlich anderes Wasser ein- und ausfließt.

VIII) Wenn aber auch die Objecte unveränderlich beharren, so werden wir doch beständig verändert. Unsere Sinnorgane erleiden einen beständigen Ein- und Ausfluß der Theile, der empfindende Geist ist immer anders, er dünstet beständig aus und sein Abgang wird aus dem Blute wieder ersetzt. Wir bleiben dieselben identischen vorstellenden Wesen nur durch die Succession, wie eine Bürgerschaft. Wenn auch die vernünftige Seele, welche Gott dem Menschen gegeben hat, der Substanz nach beharret, so erkennet sie doch nichts anders als den Geist, der empfindet und die Objecte darbietet, und da diese beiden immer anders sind, so wissen wir nicht, ob wir wachen oder träumen, und unser Erkennen scheint nichts anders als ein Wahnsinn zu seyn.

IX) Das Empfinden, worauf unser Erkennen beruht, ist ein Afficirtwerden; wir müssen von einem Objecte verändert werden, wenn wir dasselbe empfinden sollen. Wir verlieren also bei dem Erkennen unser eigenes Seyn und nehmen ein fremdes an, d. i. wir fangen an, wahnsinnig zu werden [38]).

X. Das

38) *Campanella* p. 20. Si ergo sensus est passio, vel passionis comes, ergo sentientes aliquid, alienamur a nobis ipsis in illud aliquid. — Alienari est insanire et perdere proprium esse et acquirere alienum; ergo non est sapere res prout sunt, sed fieri res et alienatio; sed alienatio est furor et insania.

X) Das letzte Resultat wird noch dadurch bestätiget, daß unsere Seele selbst nicht weis, was sie ist; daher haben sich die Philosophen in unzählige Untersuchungen verwickelt, indem sie das Wesen der Seele zu erforschen strebten. Und doch ist es die forschende Seele, welche sich selbst sucht und nicht findet, wie der Narr, welcher den Esel suchte, auf dem er ritt. Daher die widersprechendsten Meinungen der Philosophen von dem Wesen der Seele. Sie bewohnet einen dunkeln Körper, und wirket in demselben ohne sich und ihre Werke anzuschauen; sie guckt durch die Fenster der Augen hervor, betrachtet die Anatomie, und fragt andere, was die Seele sey, warum sie in dem Körper sich befinde, und wer sie in denselben gesetzt habe, so wie ein Trunkener aus dem Schlafe erwachend Fragen thut, die ihn selbst, seine Handlungen und die Art und Weise betreffen, wie er in ein fremdes Schlafzimmer gekommen sey [39]).

XI) Daß wir schlafen, unsinnig sind, und in dem Reiche des Todes, gehet auch aus den widersprechenden und seltsamen Meinungen der Philosophen hervor, in welchen sie närrischer als die ärgsten Narren erscheinen. Wenn Aristoteles die Sonne, die alles erwärmt und erleuchtet, für einen kalten und dunkeln Körper erklärt, der Licht und Wärme durch die Reibung des Aethers erzeuge; wenn Heraclit überall und

39) *Campanella* p. 21. Sic anima intra corpus opacum habitat et has operationes operatur, non videns se neque opus suum et prospicit per fenestras oculorum et inspicit anatomias et interrogat alios, quid ipsa anima sit, cur stet in corpore, quis posuerit eam ibi, et quasi ebrius a somno surgens interrogat de se ipso et de his, quae fecit in ebrietate et quomodo in alio cubiculo sit repositus.

und Zeno nirgends Bewegung findet; wenn Copernikus die Sonne und Ptolemäus die Erde in die Mitte des Weltalls setzt, wenn Anaxagoras den Schnee für schwarz und Telesius für warm hält; wenn ein Pythagoras sich einbildet, schon einmal Euphorbus und Thais gewesen zu seyn, so weiß ich nicht, wo man den Unsinn suchen soll, wenn dieses alles Weisheit ist.

XII) Dasselbe Resultat bestätiget sich auch durch die abweichenden Meinungen über die Principe der Wissenschaften. In der Metaphysik sind uns das Ding und Unding Principe. Allein wie kann das Unding ein Princip seyn, da es nicht ist? Aber auch das Ding ist nicht. Denn wenn das ein wirkliches Ding ist, was wir empfinden, wir aber nur dasjenige empfinden, was auf uns einwirkt, so ist das nicht wirklich, was nicht auf uns einwirkt. Jene Dinge existiren also nicht. Und woher wissen wir, daß diese (abstracta) existiren, da wir nicht einmal wissen, ob die Objecte des Sinnes wirklich sind. Ein wirkliches Ding ist ein wahres Ding. Wie können aber die sinnlichen Objecte wahr und wirklich seyn, da sie so verschieden erscheinen, dem einen süß dem andern bitter. Das Object ist entweder nicht, was es in mir und andern wirkt, oder es ist etwas widersprechendes, und in beiden Fällen nicht wirklich. So verschwindet in der Metaphysik der Grundsatz des Widerspruchs, welchen schon Demokrit und Anaxagoras läugneten, indem sie den Dingen widersprechende Eigenschaften beilegten. Dem Sinne erscheinet ein Object süß und bitter, also ist es beides, sonst würde es nicht beide Modificationen annehmen. Eben so ist das Stehlen bald gut, bald böse. Also ist nicht, was ist, und was nicht ist, ist. Es gibt

also keine Wissenschaft, keine Wahrheit noch Falschheit; es ist kein Unterschied zwischen dem Bejahen und Verneinen; die Syllogismen und die Logik fallen über den Haufen [40]). Zudem ist eine große Uneinigkeit in Ansehung der Principien. Denn einige nehmen mit dem Pythagoras Eins und Vieles, Andere mit dem Aristoteles Vermögen und Kraft, Andere das Ding und Unding, Andere, wie die Platoniker, das Unendliche und Endliche als Principien an. Einige läugnen ganz und gar das Vorhandenseyn der Metaphysik.

Gegen die mathematischen Principien erheben sich viele Zweifel. Der Arithmetiker nimmt die Einheit und die Zahl, der Geometer den Punct, die Linie, die Fläche, die Tiefe an. Alles ohne Beweis. Wo ist die Einheit? Doch nur in den einzelnen Dingen. Dann ist sie aber entweder ein Accidenz oder die Substanz der Dinge — Warum eins und zwei drei machen, wird nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt, es ist nicht durch den Sinn klar und keine Wissenschaft thut es dar. Wo ist der Punct zu finden oder die Linie ohne Breite, die Breite ohne Tiefe, der Körper ohne Materie. Die Mathematiker nehmen diese Principe nach Willkühr an und stellen selbst falsche Grundsätze auf, wie unter andern, daß der Kreis den Kreis in einem Punkte berühre, daß das Stetige ins

40) *Campanella* p. 24. At sensui idem videtur esse dulce et amarum, ergo est dulce et amarum, alioquin non mutabitur in dulce et amarum; et nunc bonum furari, nunc malum. Ergo quod est non est, et quod non est, est. Ergo non datur scientia, neque veritas, neque falsitas. Hinc sequitur, quod idem sit affirmare et negare, et quod non omnis propositio est vera aut falsa, sed mihi aut tibi aliquo tempore apparet vera, aliquo vero falsa; ergo corruit Logica et Syllogismus, instrumentum scientiarum.

Unendliche getheilt werde, womit die Erfahrung und Physik streitet; denn die Bewegung würde unmöglich seyn, da das Stetige nicht durchlaufen werden kann. Astronomie, Astrologie, Perspective und Musik sind durchaus ungewiß.

In der Physik gibt es so viel verschiedene Principe als Köpfe. Bald vier, bald zwei, bald ein Element; hier das Leere, dort die Atomen, hier Feuer, dort Wasser, hier Materie, dort Form. In Ansehung der Erzeugung und der Zusammensetzung der abgeleiteten Dinge herrscht die größte Uneinigkeit. Etwas Ausgemachtes ist hier von der Philosophie nicht zu erwarten; jeder vertheidigt seine Meinung hartnäckig, und macht alle übrigen lächerlich.

Noch weit ärger ist es aber in der Moral in Ansehung der Grundbegriffe von dem Guten und Bösen. Einige halten die sinnliche Lust für das größte Gut, andere Ehre und Ruhm, Reichthum. Andere die Tugend, Telesius die Erhaltung, Campanella die ruhige Ewigkeit. Hieraus fließt sogleich der schwankende Zustand der Politik und Gesetzgebung. In den verschiedenen Sitten der Nationen gibt es die größten Widersprüche. Eben das gilt auch von der Religion. Ungeheuer groß ist die Verschiedenheit in den Gegenständen, welche die Menschen der göttlichen Verehrung werth gehalten haben. Mehrere Religionen haben sich in Ansehung ein und desselben Dogmas in viele Parteien getrennt. Daraus folgt, daß dieses Dogma selbst in sich vielgestaltig ist und Widersprüche begründet, oder daß alle Menschen wahnsinnig sind. Ferner glauben alle durch ihre Religion selig zu werden, und daß die ganze übrige Welt verdammt werde, was der Gott-

heit

heit unwürdig scheint. Wie verschieden sind nicht die Meinungen in Ansehung der Freiheit und Vorsehung; alle Menschen wissen, daß sie sterben müssen, und doch beschäftigen sie sich mit den Erhaltungsmitteln und Geschäften des gegenwärtigen Lebens so, als wenn sie ewig dasselbe genießen würden. Man muß daher mit Salomo ausrufen: Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist eitel.

XIII. Die Philosophen selbst erkennen die Ungewißheit der menschlichen Erkenntnisse. Empedokles, Parmenides, Anaxagoras und Protagoras reden von der Subjectivität und dem Wechsel der menschlichen Erkenntniß. Heraklit, Kratyl und Demokrit läugnen die Gewißheit völlig. Socrates wußte nur das Eine, daß er nichts wisse. Arcesilaus und die Pyrrhonier wollten auch dieses nicht einmal wissen. Pythagoras wollte sich nicht einen Weisen nennen, sondern gab sich nur für einen Liebhaber der Weisheit aus.

XIV. Endlich beweisen die mangelhaften Sprachzeichen, daß die Menschen entweder gar keine Erkenntniß und Einsicht oder doch eine sehr mangelhafte und geringe mit viel Unsinn besitzen. Denn so wie der Mensch die Dinge erkennet, so gibt er sie andern durch die Worte zu erkennen. Nun sind aber die Worte entweder mit Absicht erfunden oder durch den Zufall entstanden, und bei den meisten Worten beider Art ist kein Grund anzugeben, warum eine Sache gerade so und nicht anders benennet werde. Daher wird eine und dieselbe Sache in verschiedenen Sprachen auf verschiedene Weise benennt. Und was die Hauptsache ist, in keiner Sprache findet sich ein Wort, welches die Sache selbst zu erkennen gibt; alle zeigen

nur eine äußere oder entfernte Beschaffenheit oder vielmehr nur die Aehnlichkeit einer Sache mit einer dern an. Ist es nicht unsinnig, wenn sich der Mensch homo nennt, weil er aus der Erde (humo) gemacht ist? Sein Wesen ist nicht Erde, sondern Fleisch, Knochen, vernünftige Seele, und so viele andere Dinge, welche aus der Erde gebildet sind, als Bäume, Frösche, Aale werden dennoch nicht homo genannt.

Nun macht Campanella einen Versuch, diese Zweifel, welche vieles Treffende, aber auch zuweilen nur erkünstelten Schein enthalten, und überhaupt hier und da noch viel mehr geschärft werden konnten, zu lösen, und bahnt sich dazu den Weg durch die Bestimmung der Begriffe von Wissen, Nichtwissen, Wahrheit und Falschheit, durch die Aufstellung einiger unbezweifelten Principien, und durch eine ausführliche Theorie des Sinnes und der empfindenden Seele. Die meisten dieser Bemerkungen sind etwas oberflächlich, sie dringen nicht tief genug ein, heben nicht alle Unbestimmtheit auf und setzen oft das voraus, was eben ausgemacht werden soll. Dieses konnte auch nicht anders seyn, weil er eine verkehrte Ordnung befolgte, nicht mit einer Erörterung des Erkenntnißvermögens anfängt, und seine Ansicht von demselben einseitig und eben darum unbefriedigend ist. Er geht nehmlich immer von der Voraussetzung aus, daß das Erkennen durchaus allein auf Sinnlichkeit beruhe, in dem Empfinden und Anschauen bestehe. Dieser Voraussetzung sucht er durch künstliche Wendungen die Theorie anzupassen, welche nicht aus einer vollständigen Reflexion auf alle Erkenntnißacte entstanden ist.

Weise ist derjenige, dem sich die Dinge zu kosten geben, wie sie sind; er glaubt die Dinge zu erkennen,

nen, wie sie sind. Die Wahrheit bestehet in der Wirklichkeit der Sache, wie sie ist, wenn sie gedacht worden. Falschheit ist nicht bloße Unwissenheit, sondern in Beziehung auf das Seyn des Objects, wenn man es sich nicht vorstellt, wie es ist, oder wenn es nicht so ist, wie man es sich vorstellt [41]). Auch diejenigen, welche vorgeben, sie wüßten nichts, können nicht in Abrede stellen, daß sie etwas wissen. Denn das können sie nicht läugnen, daß sie mancherlei Empfindungen haben, essen und sich bewegen. Wollten sie darin ein Nichtwissen vorschützen, so würde man sie durch Schläge bald zu dem Geständniß bringen, daß sie nun ihre schmerzliche Empfindung wissen. Wenn sie auch sagen, sie wüßten nicht, ob es wirklich so sey, sondern es komme ihnen nur so vor, so müßten sie doch wissen, daß es ihnen so vorkommt, und daß es so sey, wenn sie gleich nicht wissen, warum. Es muß also doch irgend eine Erkenntniß geben, welches auch aus dem Unterschiede erhellet, den auch die Skeptiker zwischen den Vorstellungen der Fieberkranken und Wahnsinnigen und der Gesunden machen.

Es gibt gewisse Grundsätze, welche durchaus gewiß und durch die Uebereinstimmung aller Menschen und aller Dinge außer allen Zweifel gesetzt werden. Sie beziehen sich auf die Grundeigenschaften des Seyns, das Seyn, Wissen und Wollen, was auch Augustinus den Akademi-

41) *Campanella* l. I. c. 2. p. 31. Sapientem esse, cui res sapiunt, prout sunt, et sapere esse, rem percipere sicuti est. Nam quicunque putant, se aliquid scire, propterea ita putant, quod credunt se rem, sicuti est, scire. Propterea dicimus, veritatem esse rei entitatem sicuti est, falsitatem vero sicuti non est; ipsa enim entitas intellecta, quatenus intellecta ac scita, veritas dicitur. Quatenus vero ignorata non dicitur falsitas, sed nescita per insipientiam; at ignorata sicuti est, et scita sicuti non est per desipientiam, dicitur falsitas.

demikern als das Gewisseste entgegengesetzt. Es sind dieses die Gemeinbegriffe, denen wir theils von Innen aus dem angebornen Vermögen, theils von Außen, wegen der allgemeinen Uebereinstimmung der Menschen und Dinge beistimmen. Dieses sind die ausgemachtesten Principe der Wissenschaften und was von diesen nothwendig abgeleitet ist, hat den zweiten Grad der Gewißheit. Das erste durchaus gewisse Princip ist also: wir sind und können, wissen und wollen. Das Zweite: Wir sind Etwas und nicht Alles; wir können, wissen und wollen Einiges und nicht Alles. Das Dritte: wir können, wissen und wollen andre Dinge, weil wir uns selbst können, wissen, wollen. Ich kann einen Stein von funfzig Pfund heben, weil ich mich selbst von demselben Gewicht heben kann; ich empfinde die Wärme, weil ich mich selbst erwärmt fühle, und ich liebe das Licht, weil ich mich als erleuchtet liebe. Diese Principe selbst haben Evidenz; wenn es aber auf einzelne und besondere Objecte kommt, so fängt die Ungewißheit an, weil die Seele durch die Objecte in ihrer Selbsterkenntniß entfremdet wird, und weil die Objecte sich nicht vollständig und deutlich, sondern theilweise und verwirrt zu erkennen geben [42]).

42) *Campanella* l. I. c. 3. p. 32. Quapropter notiones communes habemus, quibus facile assentimus, alias ab intus, innata ex facultate, alias deforis per universalem consensum omnium entium aut hominum, et haec sunt certissima principia scientiarum. Et quae ab his necessario derivantur, sunt in secundo gradu certitudinis. Ergo nos esse et posse, scire et velle, est certissimum principium primum; deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia, et posse, scire et velle aliquid et non omnia vel omnino. Cum autem ad particularia et quaedam devenitur, ex notitia praesentialitatis ad notitiam obiectivam, incipit incertitudo, propterea quod anima alienatur a sui notitia per obiecta, et obiecta non se pandunt totaliter, nec distincte, sed ex parte et confuse. Porro nos possumus,

Die Theorie des Empfindens und Erkennens beruht auf folgenden Sätzen.

I. Wenn wir empfinden, so wird ein Gegenstand aufgenommen, dann empfunden und dann entsteht Liebe oder Haß zu dem Gegenstande. Das empfindende Wesen besteht demnach aus dem Vermögen aufzunehmen, zu urtheilen und aus Lust oder Unlust zu begehren. Empfinden ist daher seinem Ursprunge nach ein Leiden (passio) [43]).

II. Die Empfindung ist also ein Leiden (Afficirtwerden), wodurch wir wahrnehmen, was das ist, was auf uns wirket. Denn dieses bringt in uns Etwas (entitas) hervor, das ihm selbst ähnlich ist [44]).

III. Das Wissen und Erkennen gründet sich darauf, daß alles Einwirkende das, worauf es wirket, sich ähnlich macht. Wir erkennen einen Gegenstand, weil wir demselben wenigstens zum Theil ähnlich gemacht worden. Wo dieses Verhältniß der Aehnlichkeit nicht ist, da erkennen wir nichts.

Die

mus, scimus et volumus alia, quia possumus, scimus et volumus nos ipsos; siquidem possum levare pondus quinquaginta sestertiorum, quia possum elevare me ponderatum illis, et sentio calorem, quia sentio me calefactum et amo lucem, quia amo me illuminatum.

43) *Campanella* l. l. c. 4. p. 33. Quoniam omne sentiens prius recipit sensibile ac subinde sentit sensibile et mox afficitur amore vel odio illius: constitui ipsum oportet ex potestativo recipiente, ex cognoscitivo iudicante et ex appetitivo amante odienteque: igitur videtur ex principio sentire esse quoddam pati.

44) *Campanella* ibid. Sensus ergo videtur esse passio per quam scimus, quid est, quod agit in nos, quoniam similem sibi entitatem in nobis facit.

Die Objecte geben aber die Erkenntniß nicht selbst, sondern nur die Veranlassung. Sie sind nehmlich die Veranlassung, daß das Vermögen der Receptivität zum Theil die Bewegung des Objects aufnimmt, daß das Erkenntnißvermögen durch seine Causalität, obgleich auf Veranlassung, nach jenem Leiden urtheilet, was das Object ist, und das Begehrungsvermögen nach dem Urtheile des Erkenntnißvermögens und nach dem Leiden der Receptivität wohl oder übel afficirt wird [45]).

IV. Die Veränderung ist eine reale Veränderung durch Berührung, nicht eine ideale, (intentionale) wie die Aristoteliker behaupten. Diese sagen, wenn es eine reale Veränderung wäre, so müßten alle natürliche Körper empfinden, und es werde bei dem Empfinden nicht das Object und seine Farbe selbst, sondern nur ein Bild von ihm aufgenommen; und das Auge würde durch die empfundene Farbe nicht selbst verändert, nicht weiß und schwarz. Alle diese Gründe bestreitet Campanella und bemerkt vorzüglich, daß nicht die Veränderung selbst, sondern die Wahrnehmung derselben und die Thätigkeit des Urtheilenden über die wahrgenommene Veränderung der Sinn ist, und daß alle Dinge gewissermaßen einen Sinn und Empfindung haben, weil sonst die entgegengesetzten einander nicht fliehen, und die ähnlichen einander nicht anziehen würden.

V. Da

45) *Campanella* ibid. In hoc ergo fundatur scientia, quia simile sibi facit omne agens et cognoscimus illud, quid sit, quoniam similes illi efficimur, vel ex parte — si autem simile non facit simile, nihil scimus. — Putamus enim, obiecta sciendi occasionem praebere, non scientiam; potestativum suscipere ex parte motionem obiecti, cognoscitivum ex illa passione iudicare, quid sit obiectum *occasionaliter*, ex se ipso vero *causaliter*, appetitivum affici iuxta iudicium cognoscitivi, et passionem potestativi, bene vel male.

V. Da die empfindende Seele, indem sie empfindet, von einem realen Leiden afficirt wird, so muß sie selbst körperlich seyn. Wäre sie nicht ein Körper, oder eine auf eine gewisse Weise modificirte Fertigkeit eines Körpers, so würde sie nicht von körperlichen Veränderungen afficirt werden. Die empfindende Seele ist aber nicht in dem ganzen Körper, denn Knochen, Nerven, Haare theilen nicht in demselben Maße Empfindung mit, sondern in den Zellen des Gehirns, von wo aus sie sich durch die Nerven über den ganzen Körper verbreitet, demselben Leben, Empfindung und Bewegung gibt. In den Gliedern sind noch andere Theilchen der empfindenden Seele an die Fibern gebunden, wie die an die Ruderbänke gefesselten Ruderer. Dieses ist der Sinn, der allen Dingen gemeinschaftlich ist und der mit dem Sinne der freien, in den Hirnzellen sich aufhaltenden Seele in Verbindung steht [46]). Die empfindende Seele wird von manchen Säften gehemmt, von dem Schlagfluß erstickt, von ein wenig Weinduft wieder gestärkt, durch zu vielen Wein überwältigt. Hieraus läßt sich schließen, daß sie ein warmer, feiner, empfin-

46) *Campanella* l. I. c. 4. p. 37. Quoniam ostensum est, animam sensitivam reali passione affici dum sentit, necesse est, ipsam esse corpoream, neque enim passionibus corporalibus afficeretur, nisi esset corpus, vel corporis habitus formatus.—Dico animam sentientem in toto non esse corpore aequaliter, quoniam os, nervi et pili minus participant sensum. Sed neque reperitur anima sensitiva libera nisi in cellis cerebri, ex quibus excurrit per nervos in corpus totum, et animat et sensificat et movet membra: in quibus aliae sentientis animae particulae implantatae intra fibras insunt, tanquam ligati remigantes in navi, communicantes cum liberis nautis consensu imperii et regiminis. Sensus ergo, qui in toto est corpore, est communis sensus rebus omnibus; omnes enim sentiunt, et is communicat cum sensu animae liberae et vinculatae in corporis regimine.

pfindender, lichter, afficirbarer Geist ist, der in dem Nervensysteme wohnt. — Die Form des organischen Leibes kann aber die empfindende Seele durchaus nicht seyn. Denn die Form ist von dem Geformten durchaus nicht trennbar; und die Seele zieht sich zuweilen, wie in dem Schlafe, von gewissen Gliedern und Organen zurück.

VI. Bei der Empfindung wird die Seele von einer Sache verändert und verwandelt, aber nicht durchaus, sonst würde sie untergehen und eine andere Sache werden, wie das Holz, wenn es verbrennt, und auch nicht von der ganzen Sache, welches unmöglich ist, da sie nicht von allen, noch von den innern Theilen eines Objects berührt werden kann. Auch würde die Seele, wenn sie von den starken Kräften wirksamer Dinge berührt werden sollte, ihr vorhergehendes Urtheil verlieren und ein neues erlangen, so wie das brennende Holz seine Empfindung verliert und die des Feuers dagegen bekommt. Eine zu starke Affieirung bringt Vergessenheit; daher hat kein Mensch eine Erinnerung von dem, was er vor seiner Geburt war. Wird aber der Geist nur ein wenig von dem Objecte verändert, so empfindet er dieses wenige und erkennet daraus durch Raisonnement aus dem Aehnlichen das Uebrige. Insofern er z. B. die Wärme des Feuers berührt, insofern urtheilet er von den Kräften des ganzen Feuers und von jeder Wärme, denn jede Wärme, insofern sie der berührten Wärme ähnlich ist, ist ein und dieselbe Sache. Daraus entspringt aber die Falschheit, weil wir nicht das Ganze und in seiner Gegenwart, sondern nur einen Theil und durch die Aehnlichkeiten wahrnehmen. Die Empfindung ist also die Erkenntniß des Theiles; die Erkenntniß der Totalität der ähnlichen

Dinge

Dinge iſt aber die Wiſſenſchaft, die Vernunft und der Schluß [47]).

VII. Alle Sinne zuſammengenommen verurſachen die Erkenntniß des Ganzen. So wird der Apfel erkannt durch das Geſicht als ſo gefärbt und geſtaltet, durch den Tact als kalt, dicht, dick, durch den Geſchmack als ſüß, durch den Geruch als wohlduftend. Durch die Vereinigung dieſer Empfindungen entſteht die Vorſtellung von dem Weſen dieſes Objects. Denn ein und derſelbe Sinn, wenn der Geiſt wahrhaft empfindend iſt, ſiehet, höret, ſchmecket, riechet nur durch verſchiedene Organe. Aus den ſinnlichen Objecten, die zum Theil durch den Sinn und ihrer Totalität nach durch das Urtheil erkannt worden, entſteht die Wiſſenſchaft von dem Ganzen und den weſentlichen und integrirenden Beſtandtheilen [48]).

VIII. Dieſe von den Objecten bewirkten Veränderungen dauern in dem dünnen Geiſte fort, wie die Bewegungen in der Luft, eben ſo aber auch die Schlüſſe des erkennenden Sinnes von den Eindrücken der Theile auf das Ganze und von dem Aehnlichen auf das Aehnliche. Dieſes Zurückbehalten heißt das Gedächtniß, und Wiedererinnerung, wenn durch

47) *Campanella* l. I. c. 4. art. 4. p. 38. At ſpiritus paululum immutatus ab obiecto, ſapit illum (illud) paululum, et ex illo paululo ſapit reliquum per diſcurſum a ſimili. Sic dum ignis calorem auget, iudicat de totius ignis viribus et de omni calore, quoniam omnis calor, in quantum eſt ſimilis calori tacto per ſenſum, eſt unum et idem; et in hoc conntigit falſitas, quoniam non totum percipimus nec praeſentialiter, ſed partem et per ſimilitudines. — Ergo ſenſus eſt partis ſapientia; totius vero ſimilium eſt ſcientia, ratio et ſyllogismus.

48) *Campanella* ibid.

durch ein Aehnliches eine Erkenntniß wieder aufgeweckt wird. Wer einmal eine Veränderung erlitten hat, ist empfänglicher, von neuem so afficirt zu werden. So viel Aehnlichkeiten es gibt, eben so viele Arten der Wiedererinnerung und der Schlüsse gibt es, z. B. die Aehnlichkeit des Wesens, der Quantität, der Figur, des Leidens, des Wirkens, der Farbe, des Orts, der Zeit, der Accidenz, der Relation, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit [49]).

IX. Die einzelnen auf den Sinn gemachten Eindrücke haben keine Dauer, weil sie von wenigen Objecten dargeboten werden, und daher seltener und schwächer afficiren. Dagegen werden die allgemeinen Eindrücke längere Zeit behalten, welchen in mehreren Objecten etwas Aehnliches und Identisches entspricht. So ist Petrus dem Paulus, Antonius und andern Menschen in dem, was zur Menschheit gehört, ähnlich. Daher behält der innere Sinn, wenn die durch ihre Gegenwart afficirenden Objecte nicht mehr gegenwärtig sind, nicht die einzelnen Eigenschaften, aber die Aehnlichkeiten, in welchen mehrere Objecte übereinstimmen. Dieses nennen die Peripatetiker denken (intelligere), ist aber nichts anders als ein schwächeres Empfinden und aus der Ferne. Wenn ich den Petrus von ferne sehe, so sage ich: es ist ein Thier; kommt er näher, so ist es ein Mensch, und noch näher Petrus. Dieses

49) *Campanella* ibid. Illae autem passiones illatae ab objectis remanent in tenuitate spiritus, sicut motiones in aëre, et similiter ratiocinia cognoscentis sensus ex passionibus partium ad tota, et similium ad similia, et haec retentio vocatur memoria. — Et quot sunt similitudines, tot sunt reminiscentiae et syllogismi, ut similitudo essentiae, quantitatis, figurae, passionis, actionis, operationis, coloris, loci, temporis, accidentis, relationis, similitudinum et dissimilitudinum.

Dieſes Denken iſt ein verwirrtes Erkennen, weil dabei nicht unterſchieden wird, ſo wie ein Knabe alle Menſchen Papa nennt, weil er die eigenthümlichen Unterſcheidungsmerkmale ſeines Vaters nicht behalten kann, ſondern nur die allgemeinen, in welchen er mit andern übereinſtimmt. So erkennen auch die Thiere mehr das Allgemeine, als das Beſondere [50]).

X. Der Sinn iſt alſo eine angeborne Selbſterkenntniß und dadurch Wahrnehmung des gegenwärtigen Objects. Der Schluß die Empfindung des Aehnlichen an dem Aehnlichen, folglich auch des Ganzen, wodurch alle Theile als ähnliche Eines ſind; das Gedächtniß eine antiripirte Empfindung, d. i. eine eingeſchläferte Empfindung, wie eine Narbe; die Wiedererinnerung eine erneuerte Empfindung, durch die erneuerte Afficirung und Empfindung des Aehnlichen an dem Aehnlichen; das Denken ein weniger lebhaftes, entferntes und verwirrtes Empfinden. Das Denken iſt aber von doppelter Art, nehmlich ſinnlich, in welchem Ariſtoteles den Schatz ſeiner Weisheit findet, und vernünftig, durch welches wir zu dem Unſichtbaren,

50) *Campanella* ibid. p. 39. Quia vero paſſiones ſingulares in ſenſum non remanent, propterea quod paucis in obiectis offeruntur, ideoque paucioribus movent vicibus atque minus, univerſales vero remanent, quae in pluribus ſunt; ſunt autem in pluribus, quatenus plura ſunt ſimilia, atque unum ut Petrus eſt ſimilis Paulo et Antonio ac ceteris in humanitate: propterea ſenſus interior abeuntibus obiectis praeſentialiter moventibus, non retinet ſingulares proprietates, ſed ſimilitudines probe retinet, in quibus plura conveniunt obiecta. Et hoc ſentire dicitur intelligere Peripateticis, quod quidem ſentire languidum eſt et a longe.

ren und Ewigen aufsteigen, wovon die Theologen und die bessern Philosophen reden [51]).

XI. Da die Vernunft nach dem Göttlichen strebt, und in dieser Tendenz dem Körper und Geiste entgegen ist, die Sorgfalt des Körpers vernachlässiget, zumal wenn sie in Entzückung dahin gerissen ist; dahingegen der körperliche Geist abgeneigt von dem Göttlichen, das Niedere bis zum Wahnsinn liebt und begehrt, und dem göttlichen Leben widerstreitet: so muß man daraus schließen, daß die menschliche Vernunft und der animalische Geist zwei verschiedene Substanzen sind, welche entgegengesetzte Ziele haben, wovon die eine unsterblich, die andere sterblich ist. Die sterbliche Substanz ist ihrem Vermögen nach dreifach, empfindend, einbildend und denkend, das letzte jedoch nur durch Mittheilung der unsterblichen Substanz, welcher das Denken wesentlich zukommt [52]).

XII. Der

51) *Campanella* ibid. Ex quibus patet, sensum esse notitiam innatam sui et per hoc perceptionem obiecti praesentis et sapientiam partis eius obiecti, rationem vero esse sensum similis in simili, ergo et totius, quo partes omnes et similes sunt unum; memoriam esse sensum anticiparum i.e. passionem sopitam ut cicatricem; reminiscentiam sensum renovatum ex repati et resentire simile in simili; intelligere vero sentire languidum et a longe et confusum, quoniam non distinguit intelligens, instar pueri, qui vocat omnes homines patres, quoniam singulares patris notas nescit retinere, sed communes, in quibus convenit cum aliis. — Sic et canes et equi universalia norunt magis quam particularia. Quapropter patet, quomodo fiat sapientia in homine et quo modo, ut sanctus Iustinus ait, alia est *ratio* et *intellectus sensualis*, in quo thesaurizat Aristoteles sapientiam, et aliud *mentalis*, unde assurgimus ad invisibilia et aeterna.

52) *Campanella* l. I. c. 6. a. 2. p. 50.

XII. Der animalische Geist besitzt nur ein Empfindungsvermögen. Was wir Sinne in dem gewöhnlichen Sinne nennen, sind nichts anders als Organe des Sinnes nach Verschiedenheit der Objecte, welche das lebende Wesen zu seiner Selbsterhaltung wahrnehmen mußte. Daher hat der Mensch auch keine äußern Sinnorgane für die Wahrnehmung der Engel und der göttlichen Dinge, weil sie zu einer andern Ordnung der Dinge gehören und zur Erhaltung seines thierischen Lebens nichts beitragen. Erkannt werden diese Dinge auf eine andere Art und bessere Lebensweise. — Es ist ein und derselbe Sinn, der in den Augen siehet, in den Ohren höret, in dem Kopfe wirket. Daher folget, daß wir nicht leicht hören, wenn wir aufmerksam etwas sehen, weil der ganze Geist beinahe in die Augen strömt. Daraus folget, daß die Annahme eines Gemeinsinnes, welchen die Peripatetiker behaupten, ganz unnöthig und widersprechend ist. Denn da derselbe Geist in allen Organen wirkt, so vergleicht derselbe auch die Objecte und unterscheidet sie. Wäre es ein andrer Theil oder Vermögen der Seele, was in einem andern Organe läge, so würde es nicht diese Objecte zugleich wahrnehmen. Wenn du den Geschmack empfindest, ich aber die weiße Farbe, so können wir beide den Geschmack und die Farbe weder vergleichen noch unterscheiden [53]).

XIII. Die

53) *Campanella* l. I. c. 6. a. 3. p. 51. Cum attente quid inspicimus, aegre audimus, quoniam totus spiritus in oculos fere confluit. At quoniam corporeus est, potest simul in diversis organis partiri functiones; sed cum una necessario offertur, maior pars illo confluit et ad alias aegre sufficit. Ex hoc excluditur positio sensus communis; cum enim idem spiritus in cunctis operetur sensoriis, ipsemet obiecta ipsorum confert, et distinguit, et non altera pars

XIII. Die Vernunft (mens) wirkt alles, was die empfindende Seele wirket, zugleich mit derselben. Sie empfindet, behält, erinnert sich, macht Bilder und denkt über die natürlichen Dinge und hat noch außerdem eine eigne Wirksamkeit in Ansehung des Uebernatürlichen, wohin sie auch selbst den empfindenden Geist, wie z. B. in den Entzückungen, mit fortreißt, so wie der empfindende Geist die Vernunft zu dem Niedern herabziehet, wegen der Gemeinschaft, wie in dem Zorne und in der Wollust [54]).

Dieses sind die Hauptsätze der Campanellaschen Theorie, welche im Ganzen Aristotelisch ist, in einigen Puncten abgehet, besonders darin, daß er zu der Sinnlichkeit, welche ihm das ganze Erkenntnißvermögen in sich schließt, noch die Vernunft als ein höheres auf das Uebersinnliche gerichtetes Erkenntnißvermögen hinzufügt. Aber eben hier verläßt ihn die sonst gewöhnliche Klarheit. Die Annahme von zwei erkennenden Substanzen, dem empfindenden Geiste, (spiritus), welcher sterblich ist, und der Vernunft, welche unsterblich ist, hinderte ihn tiefer in die Organisation der Erkenntniß einzudringen, und besonders das Anschauungsvermögen und Denkvermögen nach ihren Functionen schärfer zu untersuchen. Denn sogleich war der Geist bei der Hand, der alle diese Operationen verrichtete. Und so kam er auf den Gedanken der neuern Französischen Empiristen, daß alle Modificationen des

animae, aut potestas in altero posita organo. Si enim alia esset, non posset illa simul nosse.

54) *Campanella* ibid. Mens autem quidquid operatur sentiens anima et ipsa operatur cum ea; sentit enim, memoratur, reminiscitur, imaginatur, ratiocinatur circa naturalia et insuper operationem habet propriam erga transnaturalia per se, ad quem (quae) etiam rapit spiritum sensitivum. Patet in extasi ad superiora, sicut spiritus rapit mentem ad inferiora, ut patet in ira et libidine, propter consortium.

des Anschauens und Denkens nur Umbildungen der Empfindung seyen, und ein Gedanke sich von der Anschauung nur darin unterscheide, daß diese lebhafter und deutlicher, jener aber eine mattere und verworrene Copie des ersten sey, was späterhin Hume behauptete. Bei allen tiefen Blicken, welche hier und da vorkommen, bleibt diese Theorie, der man Einfachheit in gewissem Sinne nicht absprechen kann, bei der Oberfläche stehen, und geräth mit sich selbst in Widerstreit, indem nach ihr die Seele sich bei dem Vorstellen und Erkennen blos leidend verhält, und durch die Thätigkeit der Objecte zum Theil in das Seyn derselben übergehet, und doch auch wieder behauptet wird, daß das Erkennen nur durch die Objecte veranlaßt, übrigens durch die eigene Causalität der Seele bewirkt werde, ein Gedanke, der einer tiefern Erforschung vor allem werth gewesen wäre. Auch ist die Aehnlichkeit des Zustandes der Seele bei dem Empfinden mit dem Seyn des Objects, die wenigstens partielle Identität beider, worauf die Realität der Erkenntniß gegründet wird, eine Voraussehung, welche hätte bewiesen werden sollen. Es würde aus diesem Satze, wenn er mehr als Hypothese wäre, folgen, daß wir durch die Sinne die Dinge erkennen, wie sie sind. Allein Campanella behauptet, wir wissen blos, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind und Gott allein besitzt die Erkenntniß der Dinge, wie sie sind, denn er weiß sie dadurch, daß er sie gemacht hat, wir aber dadurch, daß wir von ihnen verändert werden [55]). Und doch stellt er auf diese Basis eine Meta-

55) *Campanella* l. l. c. 8. p. 59. Quidquid tactu intrinseco percipimus, ita ut illud in nobis et nos in illo simus, sapore eius affecti illud sapimus, quia actio eorum est communicatio entitatis. Haec autem pauciſſima sunt et quasi nulla. — Si sentiens vis esset pura potentia, aut sentiret

taphysik von dem wahren Seyn der Dinge auf, wobei unbegreiflich bleibt, woher diese Erkenntniß uns kommen soll. Er sagt zwar: „Das Verstehen ist nichts anders als die empfangenen Gegenstände lesen und verbinden: aus dem Besondern entsteht also das Allgemeine, und da jenes Gegenstand der Empfindung ist, so muß es auch dieses seyn“ [56]). Aber dieses ist eben die schwache Seite dieser Theorie, daß sie die Identität des Empfindens und Denkens annimmt, ohne sie zu erweisen; daß sie das Allgemeine des Begriffs einseitig ansiehet, das Verbinden der Gegenstände übergehet, als verstünde es sich von selbst, und die Entstehung der Ideen von dem Uebersinnlichen doch nicht auf dieselbe Weise erklären kann, sondern für sie eine andere mystische Quelle und Entstehungsart annimmt. Und doch nimmt er wiederum, als wenn er keine solche besondere Quelle behauptet hätte, seine Zuflucht zu den Schlüssen der Analogie [57]). Kurz es fehlet dieser Theorie an Gründlichkeit, Consequenz und Ausführlichkeit, sie ist zu schwach, das dogmatisch metaphysische System, welches Campanella aufführen will, fest

tiret res non sentiendo se a rebus affectam, sentiret profecto res prout sunt, sed quia sentit alias res, propter hoc quod sentit se immutatam ab illis, propterea non sentit sicuti sunt. p. 60.

56) *Campanella* l. l. c. 6. a. 7. p. 55. Intelligere enim est intus legere, quae deforis accepimus; eadem vero virtus suscipit obiecta et iudicat, alioquin non iudicaret. — Quapropter, si universale est in rerum natura, prius a sensu percipitur. — Intellectus enim non capit obiecta extrinsecus, sed intrinsecus a sensu delata, ergo sensus iam percepit utrumque. — Neque, quia a longe video hominem, prope vero video eundem hominem esse Petrum, alius est visus hominis et Petri, sed alius videndi modus. Homo autem et Petrus sunt universale et particulare, ergo idem obiectum est sensatum et intellectum, unde Scotus dat universale a parte rei.

57) *Campanella* l. l. c. 8. p. 60.

fest zu begründen, und unzureichend, die Zweifel gegen die Erkenntniß, mit welchen er angefangen hatte, auf eine befriedigende Art aufzulösen. Die Antworten sind zwar sehr bescheiden, gemäßigt und vernünftig, sie verrathen einen hellen und besonnenen Geist; aber sie stimmen nicht mit dem Geiste des Systems überein, und lassen eine Hauptfrage: wie weit sich die Erkenntniß erstrecke, was sich erkennen und nicht erkennen lasse, in völliger Unbestimmtheit. Dieses war aber ein Hauptpunct für die ganze Absicht des Campanella.

Wir wollen jetzt sehen, wie er die obigen Zweifel beantwortet, womit er das erste Buch seiner Metaphysik beschließt.

I. Es ist wahr, wir erkennen nur wenig, aber dieses Wenige ist für uns viel, und gerade so viel, als wir brauchen. Man muß die Wissenschaft mit den menschlichen Verhältnissen vergleichen. Wo wir nicht unmittelbar erkennen, da genügt uns die mittelbare Erkenntniß durch Schlüsse. Wo uns die innern Beschaffenheiten verborgen sind, da halten wir uns an die Wirkungen und äußern Verhältnisse, die uns wenigstens auf das Innere schließen lassen.

II. Wir erkennen nicht alle Gegenstände und nicht ganz; es ist aber auch nicht nöthig, alle Individuen zu kennen, um auf das Allgemeine zu schließen. Wenn dieß und jenes Feuer heiß ist, so kann ich getrost sagen, alles Feuer ist heiß. Diese Folge ist aber nur allein zuverlässig bei wesentlichen Prädicaten und einfachen Sätzen, nicht so aber bei accidentalen und zufälligen, unbestimmten und particulären Sätzen, z. B. der Mensch ist weiß, irgend ein Mensch ist einhändig. Dieses wissen wir aber daher, weil wir empfinden, daß Einiges alle-

zeit, Einiges selten, Einiges höchst selten verbunden oder getrennt vorkomme. Das erste gründet Demonstration, das zweite Meinung, das dritte Vermuthung. Es ist ein Irrthum, wenn Plato und Aristoteles behaupten, die Wissenschaft habe nur das Allgemeine, Ewige zum Gegenstande. Wissenschaft ist die Sache zu erkennen, wie sie ist, das Vergängliche als vergänglich, das Ewige als ewig [58]). Das Allgemeine ist nicht ein Machwerk des Verstandes, ein ens rationis, sonst gäbe es keine Wissenschaft, welche immer auf reale Objecte geht, sondern es wird durch den Sinn empfunden oder gemacht vermittelst einer Idee, in welcher die besondern Dinge, insofern sie ähnlich sind, Eins sind. — Wo uns die Wirkung bekannter ist, da fangen wir von dieser an, wo die Ursache, von dieser. Einen Rückgang ins Unendliche aber gibt es nicht; denn wir treffen zuletzt auf eine Ursache aller Ursachen, auf Gott.

III. Es ist wahr, daß wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind, weil wir sie durch die Sinne erkennen. Allein, wenn ein Sinn irrt, so können wir das Zeugniß der übrigen zu Hülfe nehmen. Diese mannig-

58) *Campanella* l. I. c. 9. a. 2. p. 67. Non omnia singularia inspicere oportet ad universale concludendum, ubi affirmatur aut negatur quid essentialiter. Si enim Petrus et Iohannes est animal, statim sequitur, omnis homo est animal, quae sequela tutior est in simplicibus, ut si hic ignis et ille est calidus, omnis ignis ergo calidus. Non autem valet in accidentalibus, sed in his, quae plerumque accidunt, vera est indefinita; ut homo est albus, in casualibus, singularis, ut aliquis homo est sine manu. Hoc autem novimus ex eo, quod sentimus quaedam semper, quaedam plerumque, quaedam raro, quaedam rarissime coniungi aut disiungi. At quae semper, fundant demonstrationem, quae frequenter, opinionem, quae raro, suspicionem.

nigfaltigen Impressionen zu kennen und darauf Rücksicht zu nehmen, ist das Geschäft der Weisheit. Was einem und demselben Sinne im kranken und gesunden Zustande unter demselben Medium, Organ und Raume so und nicht anders erscheint, das ist für uns sicher genug. Und wenn auch die Sinne der Thiere schärfer sind, so hat der Mensch vor ihnen das Vermögen der Vergleichung voraus.

IV. Der Fluß der Dinge ist weder so plötzlich, noch so merklich, daß unsere Erkenntniß deshalb ganz unmöglich würde. Und da wir uns selbst mit den Dingen in einem beständigen Flusse befinden, so kann sich unsre Erkenntniß immer wieder mit den Gegenständen zusammenfinden.

V. Unsere Erkenntniß ist kein Leiden, sondern die Wahrnehmung des Leidens oder Afficirtwerdens, und dann zunächst auch das Urtheil über das Object, welches das Leiden bewirkte.

VI. Wir erkennen uns freilich selbst nicht. Die Schuld liegt am Körper; die Seele ist nicht in ihrer rechten Heimath. Sie muß zurückstreben zu Gott, ihrem Principe, durch Religion. Im Ganzen genommen ist jedoch in jeder Erkenntniß, die wir von uns haben, immer wenigstens etwas Wahres. Denn die Uneinigkeit der Meinungen von dem Wesen und Wirken der Seele entsteht aus der erworbenen, nicht aus der angebornen Wissenschaft. Nach dieser wissen alle um die Göttlichkeit der Seele, nach jener aber, weil sie in einen körperlichen Geist eingewickelt ist und mit demselben Veränderungen und Uebergänge zum Schlechten und Niedern erleidet, wird sie bald für einen Körper, bald für Wärme, bald für

eine

eine Mischung, bald für Blut gehalten [59]). Die Irrthümer der Philosophen kommen daher, daß sie nicht alle ihre Functionen, Wirkungen, Veränderungen, Accidenzen und Aehnlichkeiten untersucht haben.

VII. Die Ungleichheit der philosophischen Meinungen kann ihren Grund auch in Eitelkeit, Mangel an Scharfsinn, Erfahrung, oder in Nachbeterei haben. Und auch hier ist nicht alles ganz falsch. Dieses begegnet denjenigen, welche nicht den Wahrnehmungen des Sinnes und der Vernunft, sondern den Raisonnements aus Einbildungen durch zufällige Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten nachgehen [60]).

VIII. Einige Wissenschaften betrachten die Dinge, in wiefern sie zu unserm Gebrauche, andere wie sie an sich sind. Die ersten sind mehr Künste als Wissenschaften, und wir dürfen von ihnen keine Erkenntniß der Dinge erwarten, wie sie an und für sich sind, sondern nur wie sie für uns sind. Dahin gehören die Medicin, die Kochkunst, die Redekunst, Poetik, Musik, Perspective, Astrologie, Politik, Moral, Grammatik. Eine andere Moral haben die Türken, eine andere die Christen, eine andere die Juden, Japaner und andere Nationen. Denn sie sehen nicht auf

59) *Campanella* l. I. c. 9. a. 5. Discrepantia de animae quidditate et functionibus nascitur ex scientia *illata*, non ex *innata*. Secundum hanc enim omnes norunt animae divinitatem, verum quia involuta est corporeo spiritu, patitur cum eo alienationes in peius ad interiora, uti videtur aliis corporea, aliis incorporea, aliis calor, aliis temperies, aliis sanguis.

60) *Campanella* l. I. c. 9. a. 11. quicunque ex his sequuntur sensum spiritus mentisque, non desipiunt; qui vero rationem non discurrentem ex sensatis, sed ex imaginatis per similitudines et dissimilitudines accidentales et non essentiales, utique desipiunt.

auf die Natur der Dinge, sondern auf den Vortheil der Nation und insbesondere auf den Nutzen des Fürsten, oder des Volkes, oder des Senats. In den Grundsätzen stimmen sie zwar alle überein, z. B. man müsse das Gute sich verschaffen, das Böse entfernen, und in den Folgesätzen, z. B. die bösen Menschen müssen gestraft werden; aber nur nicht in den speciellen Anwendungen. — Die Wissenschaften, welche die Dinge betrachten, wie sie sind, sind Logik, Metaphysik, Physik und Mathematik. In allen noch so abweichenden Meinungen der Philosophen über die ersten Grundsätze der Wissenschaften ist etwas Wahres.

IX. Es ist ausgemacht, daß wir Einiges und nicht Alles wissen, und daß wir die Dinge erkennen, nicht wie sie sind, sondern wie sie uns erscheinen. Die Unvollkommenheit der Erkenntniß muß eingeräumt werden, aber es folgt nicht daraus, daß wir gar keine haben.

X. Dasselbe Resultat ergibt sich auch aus der Unvollkommenheit der Sprache. Wenn es Worte gibt, so bedeuten sieetwas; wer sie gebraucht, weiß etwas: denn sie sind Zeichen der erkannten Dinge; wir sprechen sie aus, um andern anzuzeigen, was wir wissen.

Dieses ist der Inhalt der weitläuftigen Einleitung zur Metaphysik. Die Theorie der Erkenntniß, welche darin gegeben wird, ist nicht vollständig, und gehet noch nicht in die wahren Gründe derselben ein. Die Voraussetzung eines angebornen Wissens (welches er auch zuweilen sapientia nennt), welches der erworbenen Kenntniß, die er scientia nennt, zum Grunde liegt, ist eine dunkle Ahndung, die er nicht weiter aufklären konnte, ungeachtet er

oft

auf sie zurückkommt [61]). Dieses gibt nothwendig seiner Metaphysik eine räthselhafte Gestalt, und führt ihn oft, wo es wissenschaftlicher Einsicht gilt, in den dunkeln Grund des Mysticismus. Die erste Erkenntniß der Dinge ist aber nach Campanella sinnlich und undeutlich; durch Unterscheiden des Empfundenen wird sie deutlich. Man muß daher in der Metaphysik von der Natur, das ist der Entstehung der Dinge, nicht in wie fern sie erscheinen, sondern in wie fern sie sind, ausgehen. Er legt nehmlich den Begriff des Urwesens und absoluten Seyns, des Dinges, was an und für sich, eins und einfach, ursprünglich und unendlich ist, zum Grunde, und leitet nun daraus das Seyn, das Wesen und den Zusammenhang der Dinge ab, welche uns durch ihre Existenz bekannt werden und deren Existenz von dem Seyn verschieden ist. Denn was existirt, ist außerhalb seines Princips, welches nur in sich ist, es entstehet insofern und hat Aehnlichkeit mit seinem Principe, welche nun sein Wesen wird [62]). Dieses ist die Brücke, welche den Uebergang von der Erscheinungswelt zu der

61) *Campanella* l. II. c. 1. p. 89. Sapientia in nobis ab autore naturae ineſt eſſentialiter, et datur ſicut potentia et amor eſſendi; ſcientia vero per ſapientiam extrorſum obiecta entia reſpicientem accidentaliter acquiritur.

62) *Campanella* ibid. Quod in ſe eſt, vere eſt, ſimpliciſſimum et unum, ergo et primum infinitum: nec ſua eſſentia diſtinguitur ab exiſtentia, ergo non eſt in ſe ut condiſtinctum. Et quod in alio finitum eſt: finitur enim ab alio, et multiplex eſt ex eſſentia et exiſtentia compoſitum, ex unitate et multitudine, ex identitate ac diverſitate. — Nunc autem quoniam ab exiſtentia rerum notitia incipit in nobis, exiſtit autem, quod extra principium eſt, quod ſane in ſe eſt, ſi enim extra ſe, iam principiatum eſſet. Quod autem extra eſt, oritur; quod oritur, eius, unde oritur, ſimilitudinem gerit, quam pro ſua eſſentia accipit. Ergo ad rerum cognitionem nobis poſſibilem conſideranda eſt primitus origo ſeu natura.

der Region der Dinge an sich vermitteln soll; Campanella betrachtet die Dinge, wie sie uns erscheinen, reflektirt über die Grundeigenschaften derselben, die ihr Wesen ausmachen, und leitet dieselben aus den Grundeigenschaften des ewigen Urwesens ab. Eigentlich fängt also Campanella mit den Ideen des Uebersinnlichen und von der Abhängigkeit des Endlichen von und aus demselben, also davon an, wo alle menschliche Einsicht aufhöret, und will, was Gegenstand des Glaubens ist, zum Gegenstand des Wissens machen. Die weitläuftige Prädicamentenlehre, die nun folget, mit vieler Polemik gegen Aristoteles Kategorien, ist nicht dazu geeignet, die Ontologie einzuleiten, noch die Unvollkommenheit der Aristotelischen, welche er stets bestreitet, in das Licht zu setzen, nicht nur deswegen, weil sie eben so unsystematisch ist, als die bestrittene, sondern auch, weil sie diese Verstandesbegriffe nebst ihren Ableitungen dahin stellt, ohne daß man einsiehet, wie er dazu komme, und zur Rechtfertigung seiner Erklärungen auf die folgenden Theile sich beruft, diese aber wieder von der Wahrheit des Frühergesagten abhängig macht [63]). Anstatt daß man erwarten sollte, er werde von der Beobachtung der Natur ausgehen, um sein System nach dem Gesichtspuncte des Empirismus zu begründen, setzt er vielmehr dasselbe allenthalben schon als gegeben voraus. Es ist dasselbe ein Gemisch von verschiedenartigen Principien und Erkenntnißquellen ohne scharfe Unterscheidung derselben, wie wir schon in seiner Theorie der Erkenntniß bemerkten. Er betrachtet die Natur als einen Ausfluß aus dem Urwesen, welches aber immer nur stillschweigend angenommen wird, ohne sich in subtile Forschungen über die Art und Weise einzulassen; darum setzt er das Wesen der Dinge in Kraft, Empfindung, Liebe und Haß, vergeisti-

get

63) So erklärt er die Aehnlichkeit für unitatis idealis influxus, die Unähnlichkeit für pluritatis idealis influxus, die wirkende Ursache für das Resultat der Ausdehnung des Vermögens (potestativi) nach Außen.

get und beseelet also das ganze Universum und nimmt an, daß die Kraft, Erkenntniß und der Wille aller Dinge zunächst auf Gott, als das innere Object und das Verursachende, und mittelbarer Weise oder blos gelegentlich auf andere Dinge gerichtet sey [64]). In demselben ist die Seele, insofern sie empfindet und denket, ein feinerer Körper, und das Licht unkörperlich, weil es eine solche Kraft sich auszubreiten und zu vervielfältigen besitzt, und die Finsterniß ist ein reales Ding, weil es dem Lichte widersteht. So vereiniget Campanella auf eine sonderbare Art Behauptungen des Aristotelischen, Platonischen, Alexandrinischen Systems, einzelne Bestandtheile des Idealismus und Realismus, Empirismus und Rationalismus, Materialismus und Spiritualismus mit dem Mysticismus und mit einander.

Die Lehre von dem Wesen der Dinge ist in dieser Metaphysik das merkwürdigste, und umfaßt zugleich dasjenige, was dem Campanella am meisten eigenthümlich ist. Sie verdient daher, daß wir bei ihr verweilen.

Gott allein ist unendlich; er besitzt alle Realitäten, er ist unbedingt Alles in Rücksicht auf das Seyn, welches alle Dinge von ihm haben, mit Ausschließung alles Nichtseyns und aller Unvollkommenheit, welche aus dem Nichtseyn entspringt. Alle Dinge außer Gott sind aber endlich, sie haben Theil an dem Seyn und Nichtseyn, und je mehr sie an demselben Theil nehmen, desto vollkommner oder unvollkommner sind sie. Gott kommt die absolute Rea-

64) *Campanella* l. II. c. 5. a. 13. p. 173. Die Ueberschrift dieses Capitels heißt: qua ratione omnia pollint, sapiant et ament magis Deum, quam se ipsa, ut intraneum obiectum et causale et quantum participant de esse, veritate et bonitate, tantum participant de potentia, et sapientia, et amore. Dieser Satz wird aber nur als vorläufig aufgestellt, da er erst in dem zweiten Theile bewiesen werden soll.

Realität zu, welche weder vermehrt noch vermindert werden kann, allen andern Wesen kommt nur ein endliches Seyn und unendliches Nichtseyn zu. Die Geschöpfe sind Etwas und unendlich vieles nicht. Der Mensch z. B. ist ein vernünftiges Thier, er ist aber nicht ein Esel, ein Stein, eine Pflanze u. s. w. Alle endliche Dinge bestehen daher aus Etwas und Nichts, Seyn und Nichtseyn, Bejahung und Verneinung. Die Zusammensetzung des Dings und Nichtdings (entis et non entis) bringt ein Drittes hervor, welches nicht ein reines Ding, aber auch nicht ein Unding, sondern ein bestimmtes und begränztes Wesen ist. Denn das Seyn ist an sich unendlich und unermeßlich, wie in Gott, wo es rein ist. Die Beschränkung desselben rührt von dem Nichtseyn oder Nichtdinge her. Hätte der Mensch keinen Theil an dem Nichts, so würde er alle Dinge, allmächtig, allwissend und alles wollend seyn. So aber kann, weiß und liebt er unendlich Vieles nicht und besteht also eben sowohl aus Macht, Wissenschaft und Willen, als aus Unmacht, Unwissenheit und Nichtwillen, nicht können, wissen und wollen sind aber Nichtdinge [65]). Die Grade des Nichtdinges sind die Verneinei-

65) *Campanella* P. II. l. VI. c. 1. 2. 3. p. 12. Compositio autem entis et non-entis facit quidem tertium, quod non est ens purum, nec non ens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens; sed est hoc ens, aut aliquod ens. Est autem aliquod, quia non est omnia entia. Ergo non-esse facit, ut sit aliquod, non minus quam esse. Quinimo esse de se est infinitum et immensum, ut patet in Deo, in quo est purum. Ut autem finiatur et modificetur, habet a non-ente. Si quidem homo non participaret nihilum, utique omnia entia foret et omnipotens et omniscium et omnivolum. At multa non potest et infinita ignorat, et infinita non amat. Ergo componitur ex potentia et non potentia; ex scientia et non scientia, ex voluntate et non voluntate. Non posse vero et nescire et nolle non entia sunt.

neinung, die Beraubung, die Verschiedenheit (diversitas), der Widerstreit (contrarietas), die Differenz, die Individualität [66]).

Alle Dinge stimmen darin überein, daß sie sind. Das Ding (ens), welches das Wesen und das Seyn verbindet, ist also das allgemeinste Princip. Das Seyn kommt

Ueber dieses non ens verwickelt sich Campanella in mannigfaltige spielende und schielende Fragen, indem er es bald aus dem logischen Gesichtspunkte als bloße Verneinung, und doch wiederum dasselbe als etwas Reales betrachtet, dem er bald das Seyn zuspricht, bald abspricht. Er sagt z. B. S. 17. negatio est purum nihilum fundamentaliter, et essentiatur per non esse et per non existere. Nam suum existere est negare et removere. Ergo ante creationem praefuit huiusmodi negatio, quae est nihilum. Sed suum esse est non esse mundi, sicut esse caloris in igne per accidens est non esse frigoris. Quapropter cum damus existentiam nihilo iuxta modum suum damus. Et quidem non essentia, nec existentia debet nuncupari, sed mutuamur vocabulum ab ente per quod ipsum non ens intelligimus. Sed vere ipsum non esse fateri oportet a parte rei, et dici ens rei, at quia non concipitur a nobis nisi ut ens, fieri ens rationis.

66) *Campanella* P. II. l. VI. c. 3. p. 18. Privatio est negatio alicuius habitus debiti alicui subiecto secundum ordinem Dei, aut naturae, aut rationis. — Diversitas est duorum entium genere separatorum, ut saporis et caloris, materiae et formae, et ex his potest fieri compositio realis et physica, quoniam ambo sunt entia. Et quia unum non est, aliud includunt non esse, ita quod quamlibet compositionem ingreditur non esse. Contrarietas autem est duorum entium activorum contendentium possidere idem regnum subiectum, sicut calor et frigus eandem molem corpoream. Differentia est contrarietas refracta, ut inter illa, quae sunt eiusdem generis post contrarietatem sequestrata. Singularitas vero est minima oppositio et minimum mutuae non entitatis participans. Petrus enim differt a Paulo singularitate, id est haecceitate, quae facit, ut Petrus non sit Paulus.

kommt allem, was ist, zu. Die Art des Seyns macht die Verschiedenheit. Es gibt aber noch etwas Höheres, von welchem das Seyn abhängt, nehmlich Möglichkeit, Erkenntniß, Liebe, so wie das Nichtseyn und das Nichts die Unmöglichkeit, Nichterkenntniß und Haß begreift. Campanella nennt dieses die Primalitäten des Seyns und Nichtseyns, er versiehet darunter die Grundeigenschaften und Bedingungen des Seyns und Nichtseyns und gründet darauf seine ganze Metaphysik.

Die erste Primalität des Seyns ist die Möglichkeit. Jedes Ding ist darum, weil es seyn kann; was nicht seyn kann, ist auch nicht, insofern es nicht seyn kann. Die Möglichkeit ist die Grundbedingung des Dinges: denn die Möglichkeit des Seyns gehet vor allem Vermögen thätig zu seyn, zu wirken und zu leiden, voraus. Vermögend ist dasjenige Ding, welches die Fähigkeit hat, sich selbst zu erhalten, in ein Andres auszubreiten, zu erweitern und zu vervielfältigen. Diese Fähigkeit ist aber theils in dem Innern, theils in dem Aeußern, theils in Beiden gegründet [67]). Das Vermögen ist von dreifacher Art: 1) Das leidende (passiva) oder Receptivität, etwas Anderes, oder ein fremdes Seyn aufzunehmen, welches der Materie zukommt. 2) Das active (activa), welches aus Ueberfluß der Realität diese ausdehnen und ausbreiten kann. 3) Das operative, sich selbst durch innere

67) *Campanella* P. II. l. VI. c. 5. p. 20. Ens nullum videtur esse, nisi quia potest esse. Quod enim esse nequit, non est, quatenus esse non potest. Entis quoque fundatio est potestas. Potestas quidem essendi praecedit omnem potestatem, videlicet agendi, patiendi, operandi, et ab ratione potestatis notitia incepit. Dicitur enim potens, quod in aliud sese ipsum diffundere, amplificare et multiplicare aptum est. Aptitudo autem huiusmodi est ab intrinseco et ab extrinseco et ab utroque.

innere Thätigkeit zu erhalten. Das Wirken (agere) ist so viel, als sich in einem andern, das innere Thätigseyn (operari) aber, sich in sich selbst erhalten. Da alles Wirken das Thätigseyn voraussetzt, alle Dinge aber ihres Seyns wegen thätig sind, so liegt das Vermögen zu seyn allen andern zum Grund. Dieses ist von verschiedener Art in den Dingen, bald als das Vermögen zu subsistiren, bald in andern zu existiren, wie die Wärme bald Grund und Träger von andern zu seyn (substandi), wie Materie und Raum, welche die Welt enthalten, bald schlechthin zu seyn, welches allein dem ersten Wesen zukommt.

Die zweite Primalität ist die Erkenntniß oder das Wissen (sapientia). Denn alle Dinge bestehen aus dem Vermögen zu seyn, dem Wissen des Seyns und der Liebe des Seyns, und tragen darin das Bild der Gottheit. So wie das Gehen, und die dazu erfoderliche innere Thätigkeit, welche die Ausdehnung des Wesens ist, nicht erfolgt, wenn das Vermögen zu gehen, desgleichen wenn die Empfindung und das Wollen des Gehens fehlt, so kann überhaupt kein Ding seyn, welchem eins von diesen drei Stücken fehlt [68]). Campanellas Gründe, welche er in einer eignen Schrift, de sensu rerum, weitläufiger ausgeführt hat, sind folgende: Erstens, alle Dinge suchen sich zu erhalten und die Vernichtung von sich abzuhalten. Dieses können sie nicht, wenn sie keine Kenntniß ihres Seyns und der schädlichen und zerstörenden Dinge haben. Am deutlichsten offenbaret sich dieses bei den Thieren, welche dazu ihre Sinne bekommen haben, damit sie das Aehnliche und Befreundete sowohl, als das Entgegengesetzte und Feindselige empfinden, dieses fliehen und jenes sich aneignen

68) *Campanella* P. II. l. II. c. 7. p. 39. Omne ens constat potentia essendi, sensu essendi et amore essendi, sicut Deus, cuius imaginem aut vestigium gerunt; et sicut operatio, quae est essentiae extensio, non fit, & desit, posse ambulare, neque si desit sensus ambulandi, neque si voluntas, ita nec ens potest esse, cui istorum deest unum.

nen können. Empfindungslosigkeit ist daher bei ihnen die Ursache des Todes. Zu ihrer Erhaltung gehört aber nicht allein die Erkenntniß des Gegenwärtigen, sondern auch des Vergangenen und Künftigen, und dazu haben sie die Empfindung, das Gedächtniß und das Schließvermögen erhalten. Die Begattung, wodurch sich die Thiere in dem Aehnlichen zu erhalten streben, erfolgt nicht ohne ein lebhaftes Gefühl eines Reitzes und ohne Erkenntniß der eignen Sterblichkeit. Auch die weise Ordnung und Einrichtung der Werkzeuge der Sinne, der Ernährung, der Erzeugung, der Bewegung ist ein Werk der Weisheit. Es ist offenbar, daß eine erkenntnißlose Natur so etwas nicht hervorbringen könnte. Zweitens, da in allen übrigen Dingen dieselbe Weisheit hervorleuchtet, wie in den Thieren, und zu demselben Zwecke in denselben wirket, so folget daraus, daß die Weisheit nicht minder als das Vermögen ein Princip des Seyns ist. Und da alle zusammengesetzten Dinge alle Eigenschaften von den Elementen, woraus sie bestehen, haben, so müssen sie auch die Erkenntniß von denselben Elementen, oder wenn das nicht ist, von einer Intelligenz oder von Gott haben. Allein das Erste wird durch viele Gründe einleuchtend gemacht. Denn a) die Wärme wirkt gegen die Kälte, nicht gegen eine Linie und Materie, wofern sie nicht kalt sind; sie verfolgt die Kälte, wo sie dieselbe findet, und sucht sie zu zernichten; sie treibt sie aus, wo sie kann, und wo sie dieselbe nicht überwältigen kann, da fliehet sie. Eben das thut die Kälte. Folglich haben sie beide von einander Kenntniß, durch eigne, nicht durch fremde Empfindung, so wie sie durch eigne Kraft sind und wirken. Denn deswegen wirken sie gegen einander. Wenn sie einander nicht empfänden, so würden sie keinen Schmerz darüber haben, und sich von dem Entgegengesetzten umbringen und zernichten lassen, nicht entgegen wirken und widerstehen. Es würde keine Erzeugung und keine Veränderung geben [69]).

b) Die

69) *Campanella* ibid. p. 40. Ergo sese mutuo sentiunt

b) Die Welt würde ein Chaos und Nichts in derselben zu unterscheiden seyn, wenn nicht in den Dingen Empfindung wäre. Das Feuer entflieht nach Oben, weil es unten die feindselige Erde merkt und begibt sich nach dem Umkreis zu dem verwandten Himmel. Die Erde und das Wasser begibt sich zu seiner Gesammtheit. Alles dieses würde nicht geschehen, wenn diese Dinge nicht eine Erkenntniß von dem hätten, was ihnen freundlich und feindselig ist. c) Da Wärme und Kälte Empfindung haben, so haben alle Dinge, weil sie aus denselben bestehen, Empfindung, besonders aber Himmel und Erde und die ersten Elemente. d) Sonst könnten auch keine empfindenden Thiere entstehen. Die Seele der Thiere, welche nicht aus der Mischung der Theile entstehen, keine Harmonie seyn kann, würde aus Nichts seyn, wenn die Elemente nicht Empfindung hätten [70]). e) Es ist ungereimt, den Ameisen und Flöhen, so verächtlichen Thieren, Empfindung beizulegen, und sie dem Himmel und der Erde, woraus jene ihren Ursprung genommen, abzusprechen. f) Jedes Ding wird von dem Aehnlichen erhalten, und von dem Entgegengesetzten zerstört; Jedes bedarf daher der Kenntniß von Beiden. Gottes Werke sind vollkommen, und nicht mangelhaft in dem Nothwendigen. Gott gab daher allen Dingen den nothwendigen Sinn, der bei einigen, z. B.

proprio sensu, non alieno, sicuti propria vi sunt et agunt. Nam idcirco contra invicem agunt. Si enim non sentirent, non dolerent et finerent se a contrario interimi perdique. Itemque non agerent contrarium in contrarium, nec resisterent alterum alteri, et proinde generatio et corruptio nulla foret nec alteratio. Necesse est ergo contraria ipsa sentire.

70) *Campanella* ibid. Nam praeterea non possent fieri animalia sentientia ex elementis non sentientibus; ex nihilo enim anima brutorum esse nequit. Neque est harmonia, neque quid sequens mistionem — sed aliquid operans potensque sciens et volens, ergo vere ens.

B. der Luft, Wärme, Kälte, den Winden, dem Geiste klärer, bei einigen, wie Steinen, Knochen, Nerven, Wasser, Erde dunkler ist. g) In den Pflanzen sind die Wirkungen der Erkenntniß offenbar, denn sie ernähren sich und wachsen, scheiden also das Reine und Nützliche von dem Unreinen und dem Schädlichen. Sie müssen beides kennen, sonst würden sie entweder gar keine Säfte aus der Erde oder alle ohne Unterschied an sich ziehen. Dasselbe erhellet auch aus dem Welk- und Erfrischtwerden der Blätter bei der Dürre und bei erquickendem Regen, desgleichen auch aus der Freundschaft und Feindschaft der Pflanzen unter einander. h) Auch die Steine haben Empfindung, denn sie bleiben nicht, wo sie hingelegt werden, sondern nähern sich der verwandten Erde, sie wachsen und werden ernährt. Die Berge wachsen nach und nach wie die Knochen und Schalengehäuse, und ziehen also Nahrungssäfte an sich. Der Agtstein ziehet die Spreu, und der Magnet das Eisen an sich, weil dieser bei den Eisengruben gefunden wird, mit demselben verwandt und gleichsam der edlere Theil desselben ist. Nur der Sinn kann Ursache seyn, daß der Magnet sich zu dem darüber befindlichen Eisen erhebt, und dazu alle seine Kräfte sammlet. i) Selbst in den todten Dingen ist noch Empfindung. Der Leichnam eines Ermordeten bewegt sich bei dem Anblick des Mörders und läßt Blut fließen, als bewahrte er noch Furcht und Zorn. Eine todte Schlange entfernt sich von dem Schatten der feindseligen Esche, die sie auch beim Leben haßte. Eine Trommel von Schaffellen zerplatzt bei dem Tone einer andern Trommel von Wolfsfellen. Dasselbe geschiehet auch bei den aus beiden Thierarten verfertigten Saiten. In den Leichnamen entstehen empfindende Würmer. Die Todten haben also noch immer Empfindung, nur nicht von der Beschaffenheit und Größe als die Lebenden. In dem Sterben geht also nicht alle Empfindung verloren, sonst müßte auch alles Seyn aufhören, es wird vielmehr nur

die Art des Empfindens verändert mit Verlust des empfindenden Geistes, in welchem hauptsächlich das Leben sich äußert [71]). Selbst die Materie hat die Fähigkeit zu empfinden. Denn da sie das Vermögen besitzt, den Formen zur Unterlage zu dienen, so muß sie dieselben auch empfinden können, sonst würde sie dieselben nicht begehren. Dieses siehet man vorzüglich bei dem Fall der körperlichen Dinge zur Erde. Denn da sie zur Erde sich neigen und die Bewegung in dem Verhältniß der Erdnähe beschleunigen, ohne daß sie von den beiden thätigen Kräften der Wärme und Kälte überwunden worden, so erregt die sich selbst überlassene Materie, die nicht dazu bestimmt ist, eigne Wirksamkeit zu beweisen, sondern die Wirkungen der Wärme und Kälte aufzunehmen, eine ihr verhaßte Bewegung, weil sie nicht von der herrschenden Form herrührt, sondern vielmehr eine Unfähigkeit zur Bewegung ist, und verstärkt sie, um derselben desto eher los zu werden [72]). Dieses rührt nicht von der Liebe zur Erde her; denn auch war-

71) *Campanella* ibid. p. 41. Mori ergo est mutare sentiendi modum et sentientem spiritum amittere, in quo maxime vita relucebat, non autem est, sensum omnem perdere, quoniam nequit, nisi et esse ipsum perdatur penitus.

72) *Campanella* ib. p. 41. At in materia, cum deorsum labuntur corpulentae res, patet. Cum enim neque a calore sint devictae, ut possint moveri in aere, neque a frigore, ut possint immobilitari, cadunt ad fulcimentum exterius, videlicet ad terram. Et quo illi propinquant magis, concitant motum magis, veluti animalia prope finem fugae, cuius ratio nulla esse potest, nisi materiae sensus, quae nata est ad sustinendas operationes caloris et frigoris et non ad proprias edendas. Itaque cum a neutra causarum activarum devicta sit, sibi ipsi relicta decidit ad fulcimentum commune, et concitat motum sibi exosum, quia non est sibi proprius, nec formae in ea regnantis, sed veluti fuga et casus, est impotentia ad motum, quam merito omittere cito velit.

warme Dinge, welche die Erde hassen, wie Kalch, Wein, brennende Kohlen, beschleunigen ihren Fall. Die Materie hat also Empfindung, welche sie in ihrem nicht wirksamen, sondern im tragenden Seyn (in esse sustentativo et non activo) erhält, weswegen sie Wirksamkeit verabscheuet und nur Trägerin zu seyn begehrt. l) Endlich ist auch selbst der Raum, in welchem alle Dinge ihre Stelle finden, mit Empfindung begabt. Denn alle Dinge fliehen das Leere, oder streben vielmehr dasselbe zu erfüllen und das zwar ihrer eignen Neigung entgegen. Das Wasser dringt in einer luftleeren Röhre in die Höhe, die Luft in das Wasser und in das Eingeweide der Erde, und das Universum sammelt sich, daß es voll sey. Dieses rührt entweder von dem Sinne der in den Raum gestellten Körper, welche gegenseitige Berührung lieben (Telesius Meinung), oder von dem Sinne des Raumes selbst her (Campanellas Meinung). Denn der Raum ist bestimmt zum Raumgeben (ad locandum); er fühlet sich unvollkommen, wenn er keinem Dinge eine Stätte gibt, und wenn er eine Ausleerung fühlet, so ziehet er zu seiner Ausfüllung Körper an, die weniger widerstehen oder wegen der Dünnheit ihm selbst ähnlich sind, wie Luft und Wasser; ja auch Fleisch, wie bei den Schröpfköpfen, und andere Körper, wie bei den Spritzbüchsen. Also hat der Raum Empfindung. Es mag aber die Anziehung von dem Raume geschehen oder die Körper selbst mögen von selbst hinzunahen, um nicht getrennt zu werden und um ihr Gebiet dahin, wo kein Widerstand ist, auszudehnen, so muß man doch annehmen, daß dieses eine Folge des Sinnes entweder des Raumes, oder der im Raume befindlichen Dinge, und daß die Welt ein empfindendes Thier ist [73]). Drittens,



73) *Campanella* ibid. p. 41. Hoc autem, vel ut Telesius putat, a sensu corporum locatorum evenire necesse est, quae mutuo gaudent contactu, noluntque ab invicem sepa-

der Unterschied der Theile der Welt, die Annäherung der ähnlichen und verwandten und überhaupt die Sympathie und Antipathie beweisen dasselbe Resultat. Alles was auf der Erde ist, kommt auch in dem Meere vor, was auf der Erde ist, befindet sich auch im Himmel; in den Engeln ist, was in dem Himmel, und in Gott, was in allen Dingen ist, denn allenthalben ist eine ähnliche Idee aller Dinge. In dem Menschen ist offenbar die verkleinerte Welt. Dahin gehören auch die Constellationen der Astrologen. Die Sterne des Stiers und Widders sind den ländlichen Dingen, das Medusenhaupt den zu Köpfenden, der Löwe den Starken und so immer andere Sterne andern Dingen günstig. Denn es gibt eine Uebereinstimmung zwischen den himmlischen und irdischen Dingen, und Alles ist in Gott als der Quelle des Seyns und dem Künstler, in den Engeln als Schülern, in den Gestalten des Himmels als den Siegelringen, in den Elementen und in der Materie als in den Werkzeugen; in den Erzeugern wie in den vorbereitenden Dingen, in den Samen wie in den vorbereiteten, in den individuellen Wirkungen wie in den Abdrücken der Siegel. Es finden sich wegen der Abhängigkeit aller Dinge von einer Ursache eine verständige Harmonie und überall Empfindung und Verbindung. Viertens, der Einwurf der Peripatetiker, daß die Elemente, Himmel, Erde, Pflanzen empfindungslos sind, weil sie keine Augen, Ohren u. s. w. haben, ist lächerlich. Denn das Auge siehet nicht, das Ohr höret nicht, sondern der Geist, der in denselben ist. Jenes sind nur Instrumente. Deswegen den Dingen Empfindung absprechen, weil sie diese Instrumente nicht haben, ist eben so lächerlich, als wenn Jemand sagte, die Winde könnten nicht laufen, weil sie

parari, veluti animalis membra mundani: aut ab ipso loco, ut ego in libro de sensu rerum scripsi, qui natus est ad locandum, ideoque sibi imperfectus videtur, nisi locet, et sentiens se vacuari, attrahit corpora ad sui plenitudinem.

ſie keine Füße, die Knaben nicht ſehen, weil ſie keine Brillen haben. Fünftens: Zuletzt beruft ſich Campanella noch auf die Uebereinſtimmung aller Kirchenväter und Philoſophen mit Ausnahme der Epikuräer. Nicht ohne Scharfſinn ſucht Campanella die Einwürfe, die ihm gegen dieſe Behauptung gemacht werden konnten, zu widerlegen. Allein ſie beruht an ſich auf zu ſchwachen Gründen, als daß ſie durch die Entkräftung der Gegengründe ſelbſt in der Ueberzeugung gewinnen konnte.

Die dritte Primalität iſt die Liebe und Neigung. Denn alle Dinge ſind daher, weil ſie ſeyn können, weil ſie ihr Seyn erkennen und ihr Seyn lieben. Sonſt würde nicht jedes ſich in ſeinem Seyn zu erhalten ſtreben, ſondern ſich von ſeinem Feind zernichten laſſen, ſonſt würden nicht alle das Verwandte, zu ihrer Erhaltung Dienende begehren, und das Feindſelige verabſcheuen, nicht das Aehnliche, worin ſie ſelbſt ſich erhalten, erzeugen. Dann würde Alles in das Chaos zurückgehen oder zernichtet werden. Die Liebe ſcheint daher das Princip des Seyns, der Erhaltung, des Wirkens und Handelns zu ſeyn. Denn wir verrichten kein Werk ohne Wiſſen, Wollen und Können und jedes Werk iſt eine Ausdehnung des Weſens [74]). Die Liebe iſt die Quelle aller Leidenſchaften und Handlungen, durch welche ſich das Seyn zu erkennen gibt. Aus der Liebe entſpringt das Vergnügen und Traurig-

74) *Campanella.* P. II. l. VI. c. 10. p. 74. Non modo ſunt entia, quoniam poſſunt eſſe et ſapiunt eſſe, ſed etiam quoniam amant eſſe. Niſi enim illud amarent, non tuerentur tantopere unumquodque eſſe ſuum, ſed a ſuo contrario ſe deſtrui ſubito permitterent; nec amica conſervantia eſſe conſectarentur, nec inimica averſarentur, nec ſimile, in quo ſerventur, generarent et omnia in chaos abirent vel annihilarentur. Ergo amor videtur eſſe principium non modo eſſendi, ſed et conſervandi et operandi et agendi, non ſecus ac poteſtas et ſapientia. Opus non facimus, ſi non volumus, aut neſcimus, aut non poſſumus; opus autem extenſione eſſentiae fit; eſſentia ergo conſtat voluntate ſive amore ſicuti poteſtate et ſapientia.

rigkeit, Hoffnung, Furcht, Zorn. Dagegen ist das Vergnügen wieder der Hauptbestandtheil und Zweck der Liebe. Man liebt nur dasjenige, was Vergnügen macht und dazu beiträgt. Das Vergnügen aber ist nichts anders als das Gefühl der Erhaltung (sensus conservationis) und der Schmerz das Gefühl der gänzlichen oder theilweisen Zerstörung.

Dieses sind die Grundbestimmungen des Dinges und des Seyns. Dergleichen hat auch das Unding (non ens), welches zwar an sich auf keine Weise ist, aber doch in einem endlichen Wesen existirt, dasselbe beschränkt und von andern endlichen Dingen unterscheidet, nehmlich Unvermögen (impotentia), Unwissenheit (insipientia), und Nichtliebe oder Nichtwollen (disamore). Eigentlich kommt allem diesem kein Seyn zu; sie sind nur in den Dingen dadurch, daß sie etwas von dem Seyn verneinen und aufheben. Denn wenn wir sagen: der Kranke sey unvermögend, der Bauer unwissend, der Stein begehrungslos, so setzen wir in denselben nichts Reales, sondern heben das Seyn, Können, Wissen, Wollen auf, welche Dinge zu der Wesenheit gehören [75]). Alle endlichen Dinge bestehen daher aus Seyn und Nichtseyn, und je mehr sie endlich sind, desto mehr haben sie von dem Nichtseyn und desto weniger von dem Seyn; je weniger endlich, desto

75) *Campanella* l. VI, c. 12. p. 94. 95. Non ens dicimus, quod nullo modo est secundum se, existit tamen in finito ipsum finiendo et separando ab aliis entibus finitis. — Sicut autem ens est, ita non ens non est; ergo impotentia non est, neque insipientia, neque disamor, sunt autem modo suo negando, et removendo esse; et nos dicimus illas esse, quoniam non possumus de illis loqui, nisi quasi de entibus. — Quando autem dicimus, aegrum esse impotentem, rusticum ignorantem, lapidem inappetentem, nihil ponimus in eis, sed removemus esse et posse et scire et velle, quae pertinent ad essentialitatem.

desto mehr von dem Seyn und weniger von dem Nichtseyn.

Das Object des Vermögens ist nicht das Wesen, sondern die Existenz oder das Seyn der Existenz. Das Wesen ist ewig und uneingeschränkt, durch die Existenz wird das Wesen zusammengezogen, beschränkt und mit dem Nichtseyn getrübt. Das Object der Erkenntniß ist die Wahrheit oder die Uebereinstimmung des Objects und des Verstandes. Da es aber einen göttlichen und erschaffenen Verstand gibt, jener die Wahrheit macht, dieser erkennt, so sind alle Dinge in Beziehung auf den göttlichen Verstand wahr, insofern sie demselben entsprechen; in Beziehung auf den menschlichen sind nicht die Dinge wahr, sondern sie machen die Wahrheit in uns; aber dagegen ist der Verstand wahr, insofern er die Dinge denkt, wie sie sind. Das Object der Liebe ist das Gute. Die Güte ist nichts anders als die Sachheit. Ist ein Ding wahrhaft das, was es ist, d. i. vollkommen, so ist es gut. Da Gott allein das totale Seyn ist, jedes endliche Ding aber nur ein partielles Seyn hat, so wird alles Gute um Gottes willen begehrt. Das Böse ist Gegenstand des Hasses; das Böse ist aber das Nichtseyn, entweder negative oder privative, oder comparative, insofern es das Seyn verunreiniget. Die Schönheit ist ein Zeichen der Güte, sowohl der natürlichen als künstlichen, der wesentlichen als der hinzugekommenen. Insofern das Schöne also das Gute nur anzeigt, wird es nicht selbst geliebt, sondern reitzt nur zur Liebe und weil das Zeichen nicht dem Besitzenden, sondern dem Suchenden und Erwerbenden gegeben wird, so gibt es nichts schönes in Ansehung des Tacts und Geschmacks, denn diese Sinne bestehen in der innigen Vereinigung mit dem Objecte, sondern nur in Ansehung des Gehörs, des Gesichts, der Einbildungskraft und des Verstandes, weil die Gegenstände von diesen aus

der

der Ferne vorgeſtellt werden [76]). Die Schönheit iſt alſo ein Zeichen der Güte, welche theils nützlich, theils anſtändig, theils angenehm iſt. Die innere Güte beſteht aber in Kraft, Weisheit und Liebe. Was dieſe anzeigt, iſt ſchön, z. B. das Licht, das Feuer, der Löwe, der Adler, weil dieſe die Idee einer vorzüglichen Kraft erwecken [77]).

Von dieſen Grundbedingungen des Dinges und des Seyns gehet er fort zu dem Begriffe der Einheit, welche nichts anders iſt als das durch die Primalitäten weſentlich gewordene Ding, und in dem höchſten Grade dem unendlichen Weſen, in welchem keine Theilung iſt, dann abgeleiteter Weiſe allen endlichen Dingen, den Geſchöpfen zukommt: denn daß die Dinge eines ſind, das haben ſie von Gott. Die Einheit gibt den Dingen Totalität, Vollkommenheit, einen göttlichen Charakter [78]). Durch den Begriff der Einheit kommt alſo Campanella auf Gott, welcher die unendliche Einheit und Allheit iſt. Er beſtimmt und erklärt die Eigenſchaften Gottes durch dieſe Allheit nach den Primalitäten, demon-

76) *Campanella* l. 6. c. 13. 14. 16.

77) *Campanella* l. 6. c. 16. p. 107. Pulchritudo ergo ſignum eſt bonitatis utilis, vel honeſtae, vel iucundae, turpitudo vero mali vel inutilis, vel inhoneſti, vel inſuavis, licet ſuavitas ſit in utili ſemper et honeſto, et inſuavitas in oppoſitis. Bonitas autem rei interna conſiſtit in potentia ac ſapientia et amore; unde ſigna horum pulcherrima ſunt nobis; igitur lux pulcherrima eſt, quia potentiſſima et ſui diffuſiva eſt; ignis quoque pulcher eſt et leo et aquila et omnia fortia.

78) *Campanella* P. II. L. 7. c. 1. p. 113. addit ly ens univerſalitatem id eſt communitatem et ſimilitudinem, quam cum ceteris rebus cunctis habent, et ly unus addit totalitatem et perfectionem et dignitatem entis, quae eſt primitudo et participatio et character divinitatis. Simpliciter autem dicit divinitatem.

monstrirt das Daseyn Gottes und betrachtet die Einflüsse oder Wirkungen dieser Grundeigenschaften Gottes. Nothwendigkeit ist die Wirkung der Möglichkeit (Kraft), aus deren Mischung mit dem non ens die Zufälligkeit entsteht, welche nicht in Gott ist, sondern von Gott nur zugelassen wird. Das Schicksal (fatum) ist Einfluß der Erkenntniß. Die Harmonie ist der Einfluß der Liebe. Ueber die Vereinigung der Freiheit des Schicksals und der Vorsehung, über das Böse und Vereinbarkeit desselben mit Gottes Güte und Gerechtigkeit, über Schöpfung und den Endzweck derselben finden sich in dieser Metaphysik weitläuftige Untersuchungen, welche mehr Interesse haben durch das Problem, als durch die Auflösung. Campanella will zeigen, wie von der Einheit die Totalität der endlichen Dinge, die Vielheit entsprungen sey und ist in sofern Emanist. Er stellt daher eine Reihe von Schematen auf, wie aus den Primalitäten die Eigenschaften der Dinge entspringen, welche an Sonderbarkeit und Dunkelheit den Fluddischen und Böhm'schen nichts nachgeben. Allenthalben treten zwar einige helle Ideen und Ansichten hervor, aber sie werden durch die Menge von schwärmerischen und überspannten Vorstellungen oder dürren und inhaltsleeren Begriffsformeln überschwemmt. Seine Metaphysik ist ein Gemengsel von sehr verschiedenartigen Behauptungen, und die dürre Dialektik findet darin eben so wohl ihre Rechnung als die Schwärmerei und der Mysticismus. Er schöpft einen großen Reichthum von Chimären, Grillen, Aberglauben aus den Schriften der Neuplatoniker und sucht sie mit dialektischem Geiste aus den ontologischen Begriffen abzuleiten. Diese Zusätze abgerechnet, sind seine Resultate meistentheils von der Art, daß man mit denselben bis auf einen gewissen Punct einverstanden seyn kann; aber er fehlte in der Art der Beweisführung und Ableitung derselben, wovon er nicht sowohl, als die Zeit, die Schuld trägt. Er hatte noch den stolzen Gedanken, alles,

was Gegenstand des Vernunftglaubens ist, demonstriren und selbst die höchsten Ideen für den Verstand durchsichtig machen zu können. Nur in dem Praktischen erkannte er die Superiorität der offenbarten Theologie und ordnete die Vernunft der Offenbarung unter. Hierdurch gibt er der Metaphysik eine weitere Ausdehnung, als sie gewöhnlich hatte, indem sie nicht allein die höchsten Principien der Speculation, sondern auch der practischen Erkenntniß in sich begreift. Daher verläßt er sich auch bei dem Beweise der Unsterblichkeit nicht allein auf die speculativen Gründe, sondern nimmt auch die practischen, von der Entwickelung aller geistigen Anlagen und von den Foderungen der practischen Vernunft hergenommenen Ueberzeugungsgründe zu Hülfe, wiewohl er doch der immateriellen und daher weniger durch das non ens eingeschränkten Natur des Seelenwesens, welches göttlich und von dem Geiste (spiritu) wohl zu unterscheiden ist, das größte Gewicht dabei zutrauet [79]).

Einige Hauptideen seiner practischen Philosophie verdienen aber theils wegen ihrer Neuheit, theils wegen des engen Zusammenhanges mit seiner Speculation noch eine kurze Erwähnung.

Der vernünftige Geist des Menschen befindet sich nicht in seiner eigenthümlichen Region, dieses erhellet daraus, daß er sich selbst ein unbekannter Gegenstand ist, daß er höhere erkennbare Dinge nicht erkennen kann, daß er die übrigen Dinge nicht wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, er-

79) *Campanella* P. III. l. 14. c. 4. p. 140. Praeterea si religio non est, et futura vita ipsa natura stulta et impia esset, quae probis colentibus pietatem, continentiam, studium divinorum, iustitiam, veritatem nullum dat praemium, sed infirmitatem et afflictionem et sollicitudinem hanc cassam et deceptionem, improbis vero, iniustis, fraudulentis praesentia largitur bona et veritatem, si non ipsi, sed illi decipiuntur.

erkennt. Das Gute und Gerechte will er zwar ausüben, aber es kommt nicht immer zur Ausübung, aus Mangel des Willens, des Vermögens der Erkenntniß; oft erkennt er das Bessere, thut und billiget aber das Schlechtere. Noch nie hat ein Mensch ganz unsträflich gelebt, wie er erkannte, daß man leben solle. Noch keine Staatsform und Lebensweise, wenn sie gleich göttliche Männer geboten und Philosophen auf die herrlichste Weise dargestellt haben, ist in unserer Welt so realisirt worden, daß man sagen könnte, der Wille Gottes geschehe hienieden so, wie unter den Engeln. Die Erkenntniß des Guten, Schönen und Gerechten ist ein Zeichen der Göttlichkeit, daß wir aber nicht nach unserm besten Wissen thun, ein Beweis, daß wir nicht in unserm rechten Vaterlande uns befinden [80]).

Der Mensch erkennet das Bedürfniß von Gesetzen, d. i. von Regeln der Gerechtigkeit, durch welche er belehrt wird, was er in Ansehung der Mischung des Guten und Bösen in der wirklichen Welt zu thun und zu meiden habe. Daher hat er, nachdem er durch die Philosophie Erfahrungen von allen Dingen gemacht hat, Künste und Wissenschaften erfunden, um Regeln zu seiner Selbsterhaltung zu gewinnen, welche nach der Einförmigkeit der Natur am ver-

80) *Campanella* P. III. l. 16. c. 1. p. 196. Mens humana extra regionem propriam seſe vivere ex eo novit, quoniam se ipsam ignorare se ipsam experitur, sicut qui est in tenebris se ipsum non videns. Similiter quoniam cognoscit, se non posse cognoscere cognoscibilia meliora, et quod non prout sunt cetera novit, sed prout apparent, ergo ex hoc scit, se esse in loco, ubi non potest ex sui natura et appetitu scire ac operari, ergo extra patriam suam. Similiter, quoniam quae bona et iusta vult, exequi non vult, aut non potest, aut nescit omnino, imo videt meliora probatque et deteriora sectatur; cognoscere autem et bonum et pulchrum et iustum est divinitatis in ea inditum, non facere autem, prout novit, est in regione non sua extare indicium.

vernünftigsten sind und als solche von unserer Vernunft anerkannt werden. Es gibt aber ein dreifaches Gesetz. Denn erstlich regiert Gott durch sein ewiges Gesetz, welches das Wort Gottes ist, alle Dinge wesentlich, leitet sie zu ihren Zwecken, welche mit dem Zweck des Ganzen übereinstimmen und verhindert die Abweichung davon. Aus dem ewigen Gesetz erkennen wir das abgeleitete Naturgesetz, durch welches alle Dinge durch bestimmte Mittel zu ihren Zwecken und dem allgemeinen gelangen. Aus diesem floß durch Hülfe der Schlüsse das allgemeine Völkergesetz, das für alle nothwendig ist, z. B. von den Contracten und Legaten, und das speciellere positive Gesetz, welches für die individuellen Bedürfnisse und Vortheile sorgt, und nur so lange gilt, als diese vorhanden sind, dagegen das Natur- und Völkerrecht ewig dauern [81]).

Obgleich der Mensch durch alle diese Gesetze gebunden ist, so ist er doch frei durch sein Wollen, welches nicht erzwungen werden kann. Wenn er auch ein kleineres Gut aufopfert, um ein größeres zu erreichen, oder ein kleineres Uebel erträgt, um ein größeres zu vermeiden, so steht es doch bei ihm, ob er diese Aufopferung und Einschränkung will. Die Freiheit aber besteht doch mehr in dem Wollen, als in der Ausführung desselben; denn jenes erfodert nur eine geistige Thätigkeit, dieses aber die Mitwirkung vieler coexistirenden Dinge. Indessen gibt uns Gott erst durch die Religion vollkommene Freiheit von den Banden des Fatums, indem er uns durch die Wiedergeburt mit sich verbindet [82]).

Alle Dinge begehren das Gute, welches entweder an sich schlechthin oder wegen eines andern als Mittel oder theil-

81) *Campanella* l. 16. c. 1. p. 197.

82) *Campanella* ebend. p. 299.

theilweise gut ist. An sich gut ist das Ding, welches durch sich selbst und an sich ist. Kein endliches Ding ist durch sich, sondern durch die Theilnahme des unendlichen Wesens. Das unendliche Wesen ist also das höchste Gut. Jedes endliche Ding hat einen Mangel der Realität, daher das Begehren und Streben nach dem Bessern, der Kampf und Streit als die Ursache aller Unglückseligkeit und alles Uebels. Nur in dem Unendlichen wird alles Begehren gestillt und die Rückkehr zu demselben ist der Weg zum Guten. Daher begehret jedes Ding immer und allenthalben zu seyn, wenn es möglich wäre, die Wärme, die Pflanze, der Mensch sucht sich so weit als möglich auszubreiten, und alle Dinge lieben daher mehr das unendliche Wesen als sich selbst: denn da sie sterblich und endlich sind, so streben sie nach Unsterblichkeit und Unendlichkeit, lieben also den unsterblichen und unendlichen Gott mehr als sich selbst, weil sie in demselben durch eine verborgene Kenntniß die Seligkeit zu finden überzeugt sind [83a]).

Alle

83a) *Campanella* l. XVI. c. 2. p. 201. Quoniam rerum omnium appetitus in bonum tendit omne, quodlibet autem bonum vel simpliciter vel per se bonum est, vel per aliud, quatenus est via, aut signum, aut dispositio, aut pars per se boni; vidimus autem per se bonum esse per se ens, nullum autem ens finitum per se ens ostendimus, sed participatione entis infiniti, ergo ens infinitum est summum per se bonum, item in ente quocunque finito est defectus alicuius entitatis et per consequens appetitus melioris et contentio et saepe pugna et contrarietas, quae est causa infelicitatis et malorum omnium. Propterea diximus, in solo infinito omnes appetitiones quiescere; ergo reversio ad illud est iter ad bonum. Vidimus propterea ens omne appetere ut bonum semper esse et ubique, si posset. Omnia calor occupare cupit et planta et homo similiter, unde agnovimus, res cunctas magis amare primum ens infinitum, quam se ipsas. Cum enim ipsae sint mortales et finitae, et desiderent potius immortalitatem et infinitatem, ergo magis Deum cupiunt immortalem infinitum-

Alle Dinge, daher auch die menschliche Seele, haben eine doppelte Erkenntniß, eine angeborne, von unserm Seyn und Princip, denn der Grund und das Begründete sind gewissermaßen eins, und eine von außen hinzugekommene von den Dingen außer uns, welche, indem sie uns verändern, sich uns ähnlich machen, und daher jene angeborne verwirren und verdunkeln. Weil die menschliche Seele zu einem Zwecke der Gottheit, den wir nur zum Theil erkennen, in den Körper eingeschlossen ist, so begehrt sie durch die hinzugekommene Erkenntniß, durch den irdischen Sinn das Körperliche und Gegenwärtige, durch die angeborne aber nach einem verborgenen Sinne und aus Liebe das Künftige und Göttliche. Dieses ist die Religion, durch welche sich der Mensch zu Gott erhebt. Sie ist daher keine menschliche Erfindung, und gehet auch nicht auf einen Zweck des gegenwärtigen Lebens, wie Aristoteles und Epicurus behaupten, denn sie ist dem gegenwärtigen Leben entgegen, so wie das angeborne Streben dem erworbenen. Nach diesem begehren wir Speise, Leckerbissen, Begattung und Ruhe, die Religion aber fodert Enthaltung, Versagung, Strenge, Wirksamkeit und stellt uns unsichtbare Güter vor, und obgleich sie auch dem gegenwärtigen Leben nützlich ist, so ist doch ihr Streben von höherer Art und nicht von diesem Leben [83 b]).

Alle

tumque, quam se ipsas, quoniam ibi beatitudinem sese reperire secreta notitia intelligunt.

83 b) *Campanella* ebend. pag. 202. 203. Anima humana ob aliquem finem, partim a se partim a Deo intellectum, immittitur in corpus, et illata notitia et appetitu corporea sapit et cupit praesentia, indito vero divina et futura, ad quae expleto munere suo revertitur, ut nunc semper per religionem occulto sensu et amore tendit. Et propterea sapientia et desideria secundum religionem adversantur, desideriis et scientiae secundum vitam praesentem veluti innatum illato.

Alle Dinge besitzen Religion, welche in der Verehrung ihres Princips besteht. Einige Dinge, welche unmittelbar von Gott ausfließen, verehren ihn unmittelbar, die übrigen nur mittelbar. Nach dem Grade als sie von dem Seyn, dem Wahren und Guten empfangen haben, hat auch ihr Vermögen, Erkennen, und Liebe ihres Princips einen höhern oder niedern Grad. Darnach richtet sich auch das Maß ihrer natürlichen Religion. Der Mensch besteht aus drei Theilen, Geist, Seele, Körper. Die Seele hat einen feinen, warmen und lichten und einen groben Theil; jener ist von der Sonne und strebt dahin, dieser von der Erde und neigt sich zu dieser. Der Geist ist zwar von Gott zurückgewichen, aber nicht ohne Wissen und Willen Gottes, sondern mit seiner Erlaubniß zu einem vorzüglichen Werke Gottes. Daher steht ihm ein doppelter Rückweg zu Gott offen, ein einfacher, indem er sich zu Gott erhebt; ein zusammengesetzter, indem er sein bestimmtes Werk verrichtet, nach Gottes Verfügung, nicht nach dem begleitenden Vergnügen. Daher ist das Leben des Menschen doppelt, das contemplative und das thätige, und so auch die Religion.

Die geistige oder innere Religion besteht in der Rückkehr zu Gott mit seinem Vermögen, Erkenntniß, und Liebe, nach allen Kräften. Wenn sich der Geist bestrebt, Gott zu dienen, ihn und seine Werke zu erkennen und zu lieben, nicht aus Selbstliebe, sondern aus Liebe zu dem, von dem alles ist, dann vereiniget er sich wahrhaft mit Gott. Diese Religion besteht aus drei Stücken. Erstens in der Richtung aller Vermögen auf die Verehrung Gottes, in der Abziehung des Gemüths von dem Aeußern und in der Einkehr zum Innern. Aeußerlich geschieht dieses, wenn wir alles Zeitliche, Weib und Kinder, Gott weihen, wie in dem Priester- und Mönchsstande. Zweitens in der Erforschung der menschlichen und

göttlichen Dinge, welche sich in der Philosophie und Theologie offenbaret. Denn jede Wissenschaft ist ein Theil der Religion, und wer aus reiner Liebe philosophirt, nicht aus Ehrgeitz und Habsucht, ist religiös. Drittens in der Liebe Gottes; daß wir ihn über alles lieben, alles andere, auch uns selbst nur seinetwegen und als sein Werk lieben und nichts gegen seinen Willen thun. Dieses Streben äußert sich in liebevoller Betrachtung und Vereinigung, durch dasselbe hängt der Mensch Gott so innig an, daß er von allen körperlichen Dingen abgezogen und in eine Entzückung ohne Stufenleiter hingerissen wird, wie Socrates in dem natürlichen Gesetze, und so viele in dem Christenthume, besonders ungelehrte Leute, welche nicht, wie die Philosophen, Gott in seinen Wirkungen, sondern, welches der leichtere und kürzere Weg ist, in Gott selbst suchen [84]).

Weil aber der Mensch ein geselliges Wesen ist, und nicht für sich allein lebt, so muß er mit denen, in deren Gemeinschaft er lebt, eine gemeinschaftliche Religion haben, zu welcher das Priesterthum, Opfer, Gebet, Weihung, Verehrung, Eid, Gelübde, Einweihung, äußere Vereinigung mit Gott, und Anstalten, wodurch Gott in verborgenen und künftigen Dingen um Rath gefragt werden kann, gehören [85]).

Es gibt also eine innere und äußere Religion. Die innere und natürliche Religion ist in allen Menschen eine und dieselbe. Die äußere ist verschieden. Die Verschiedenheit beziehet sich auf die Art der Erkenntniß und die äußern Gebräuche. Ungeachtet dieser Verschiedenheit liegt doch dieselbe innere Religion allen zum Grunde, denn alle Menschen glauben den wahren Gott auf die rechte

84) *Campanella* ebend. pag. 205. 206.

85) *Campanella* ebend. c. 5. pag. 207.

rechte Weise zu verehren. Da aber die innere Religion durch die Sorge für Weib, Kinder, den Staat und durch die hinzukommenden Gemüthsbewegungen verdunkelt werden kann, und nicht alle Menschen gleiche Fähigkeit zur Erkenntniß haben, durch Schwäche und Faulheit in derselben zurückbleiben, so mußte Gott, damit der Mensch seinen Endzweck erreiche, die wahre Religion durch gewisse und bestimmte Regeln und Vorschriften offenbaren. Wenn Gott mit Weisheit alles regiert und für die Erhaltung seiner Geschöpfe sorgt, so müssen wir glauben, daß seine Vorsorge sich auf das Wichtigste und Höchste erstreckt. Dieses ist aber die Erkenntniß des Guten und Bösen, des bürgerlichen und des Tugendgesetzes, und die Religion, durch welche er der Vernunft eine sichere Regel, Norm und Maß vorschreibt und die Willkühr ausschließt. Und er gibt zu diesem Ende Philosophen, Gesetzgeber und Propheten. Weil die Philosophen nicht frei sind von Irrthümern und nicht immer Glauben finden, so mußte Gott eine offenbarte Religion geben. Doch nicht alle Gesetzgeber sind übereinstimmend, denn einige kommen von Gott, andere vom Teufel, in einigen ist Arglist oder Ehrgeitz, in andern die natürliche Vernunft das Princip [86]). Es müssen daher sichere Kennzeichen zur Unterscheidung der von Gott gesandten und nicht gesandten Gesetzgeber gefunden werden. Folgende sind dazu hinreichend: 1) Wunder, wodurch sich der Gesetzgeber legitimirt, daß er von Gott ist. 2) Der Märtyrertod, welcher gleichsam das Siegel jenes göttlichen Diploms ist. 3) Die Anpreisung von andern ältern Propheten, die nicht mit ihm Umgang hatten. 4) Weissagungen, welche durch den Erfolg bestätiget werden. 5) Die Lebensweise, wenn sie mit seinen Lehren und den Regeln des tugendhaften Lebens übereinstimmt. 6) Wenn seine Schüler und Nachfolger ebenfalls Wunder thun

86) *Campanella* ebend. c. 5. 6. 7. pag. 208—211.

thun und auf seine Weise leben. 7) Wenn die Religion und das Gesetz, welches er lehrt, die Menschen durch Weissagungsgabe, Wunder, Reinheit des Lebens und freiwillige Aufopferung des Lebens ziert und durch Entzückung in göttliche Wesen umwandelt. 8) Wenn die moralischen Vorschriften, der Natur und wahren Philosophie gemäß, nichts Unanständiges, Irreligiöses, Unmögliches, Widersprechendes und Unsittliches enthalten. 9) Wenn die heiligen Ceremonien symbolische Andeutungen des Glaubens und der Hoffnung sind, die Beobachtung des Gesetzes erleichtern, die Verbindung zwischen Gott und den Bürgern befördern. 10) Wenn die Glaubenslehren von Gott evident, glaubhaft, der Vernunft angemessen, oder wenn sie über die Vernunft hinausgehen, doch nicht derselben widerstreiten und dem Menschen einen höhern göttlichen Sinn im Denken, Handeln und Wirken geben [87]).

Campanella suchte auf der einen Seite nach der Vernunftmaxime der Einheit die Moral auf ontologische Principe zu gründen. Er ging von dem Begriffe des höchsten Guts aus, und setzte es in die Erhaltung des Seyns nach der dritten Primalität, weil alle Dinge die Erhaltung ihres Seyns als das höchste Gut begehren und die Zerstörung als das höchste Uebel verabscheuen [88]). Hieraus ging aber nur eine eigennützige Moral oder richtiger Klugheitslehre hervor. Weil ihm diese aber mit Recht unlauter schien, so setzte er die Religion über die Moral, welche er auf eine angeborne Erkenntniß von Gott und von dem Wesen der Seele gründete. In dieser sind seine Grundsätze einer reinern Moral, einer reinern uneigennützigen Liebe Gottes und die reine Gesinnung für das Heilige zu finden, durch welche alles Streben und Handeln seine Würde erlangt. So sehr dieser göttliche Sinn Achtung

87) *Campanella* ebend. c. 7. pag. 215.
88) *Campanella* P. I. l. 1. c. 9. p. 84.

tung verdienet, so ist doch die Grundlage der Moral selbst nichts weniger als für die Vernunft befriedigend. Es ist nur Mysticismus und Schwärmerei, welche durch die Ahnung eines höhern Gesetzes für die Freiheit und die Verlegenheit, dasselbe in seinem wahren Grunde zu erkennen, erzeugt wurde. Daher schwankt er auch hier zwischen dem Empirismus, Rationalismus und Supernaturalismus, gründet Moral und Religion bald auf eine angeborne Erkenntniß, findet diese aber bald wieder unzureichend, und nimmt dann eine übernatürlich offenbarte Religion an, deren Wahrheit aber wieder durch die Uebereinstimmung mit der Vernunft bestimmt wird, und anstatt, daß die Religion eine höhere Moral gründen soll, gründet er die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge derselben wieder auf die Göttlichkeit der Moral.

Wenn auch Campanella das große Werk, welches er sich vorgenommen hatte, nicht ausführte, theils weil es seine Kräfte überstieg, theils weil er keinen scharf bestimmten Plan sich vorgezeichnet hatte, so ist der Wille und die Kraft, die sich in ihm regten, zu ehren, und das Verdienst, daß er durch Beispiel vorleuchtete, und eine Menge Ideen, Ansichten, und einen reichen Bauzeug den Nachfolgern hinterließ, wird ihm willig zugestanden werden. Mehrere Ideen aus seinem Systeme benutzte der große Leibnitz, der keine geringe Meinung von ihm hatte [89]). Er hatte sich in jedem Theile der Philosophie einige neue und zum Theil helle Ideen erworben, die er hier und da hervorschimmern läßt, ohne sie vollständig zu entwickeln und mit dem Gan-



89) Man sehe *Miscellanea Leibnitiana* p. 162. Quid Cartesio in physicis, Hobbio in moralibus acutius? At si ille Bacono, hic Campanellae comparetur, apparet, illos humi repere, hos magnitudine cogitationum, consiliorum, imo destinationum assurgere in nubes ac pene humanae potentiae paria moliri.

zen zu verknüpfen. Dagegen durchkreuzen aber diese hellen Puncte eine Menge von schwärmerischen und dunklen Vorstellungen, welche er zum Theil entlehnt, zum Theil durch seine Phantasie hervorgebracht hatte. Seine Schriften enthalten daher eine Masse von verschiedenartigen Vorstellungen und Ansichten, welche einander nicht durchdrungen haben, sondern in verschiedenen Richtungen durch einander fortlaufen. Er hatte zu voreilig dem Empirismus gehuldiget und ungeachtet er nachher die Aristotelische Philosophie verachtete, doch zu früh und zu viel von derselben eingesogen, als daß er sich davon losmachen konnte. Er suchte nur auf dem Grunde des Empirismus einen schwärmerischen Rationalismus aufzuführen, welcher nicht zu jenem paßte, und daher Zwiespalt in das System bringen mußte. Daher nahm er auch zuletzt noch eine höhere (in der neuern Sprache absolute) Erkenntniß an, welche in dem Anschauen des Unendlichen besteht, und in Beziehung auf das Practische doch nicht für hinlänglich gehalten, sondern noch durch eine unmittelbare Offenbarung ergänzt und verstärkt werden mußte. Sein Pantheismus, der in dem Wesentlichen mit dem Alexandrinischen übereinstimmt, macht die Verstandesbegriffe zu Objecten und realen Eigenschaften und konnte in dieser Hinsicht den Schein von einer realen Ableitung der Welt als des Inbegriffs endlicher Dinge aus Gott dem Unendlichen, nebst der Täuschung, als sey das Wesen des Unendlichen nebst seinem Verhältnisse zum Endlichen ein Gegenstand des Wissens, vorspiegeln.

Viele von diesen Ideen finden sich auch bei dem Giordano Bruno, einem der merkwürdigsten Männer des sechzehnten Jahrhunderts, der an umfassendem Geiste dem Campanella gleich, aber in Rücksicht auf den Reichthum, Lebendigkeit und schöpferische Kraft der Phantasie ihm überlegen ist. Er hatte die Alten studirt und seinen Geist durch sie gebildet, besonders aber die Lehre

der

der Neuplatoniker von dem Einen und Unendlichen, welches das Seyn aller Dinge enthält, mit lebendigem Geiste aufgefaßt. Diese Ideen auf mannigfaltige Weise darzustellen, durch seine fruchtbare Phantasie und den Reichthum seiner Kenntnisse zur lebendigen Ueberzeugung zu bringen, die Bestreitung der Aristotelisch-Scholastischen Philosophie, weil sie mit jener phantasiereichen in dem größten Contraste stand, und die Empfehlung der Lullischen Kunst, als welche mit jener näher verwandt und zur Auffassung derselben dienlich war — dieses machte das Geschäft seines ganzen Lebens aus. Ungeachtet aber beide Männer, Campanella und Bruno, von einer und derselben Idee ergriffen waren, so faßten und führten sie dieselbe doch nicht auf eine und dieselbe Art aus. Campanella ging von dem empirischen, Bruno von dem rationalistischen Gesichtspuncte aus. Jener war daher ein Freund des Telesius, dieser des Lullus. Campanella suchte diese Idee wissenschaftlich zu erschöpfen, Bruno durch das Medium seiner lebendigen Phantasie. Das Verhältniß der Vielheit zur Einheit, der Welt zur Gottheit mit begeistertem Gemüthe darzustellen, und die mannigfaltigen Beziehungen des Unendlichen in dem Unendlichen, welches sein Abbild ist, zu entwickeln. Seine Philosophie ist Poesie, die des Campanella Prosa. Diese hat mehr Deutlichkeit, jene mehr Kraft. Jene erhebt sich zum Einfachen des Begriffs, diese verliert sich in das Unendliche der Anschauung und der Phantasie. Obgleich Campanella mehr nüchtern, Bruno mehr trunken und begeistert ist von der Erhabenheit und Fülle des Einen in Allem, so war er doch weniger vermessen, das Eine, das Princip alles Seyns, zu durchdringen und vollkommen zu begreifen, sondern hoffte nur bescheiden, das Bild einer Aehnlichkeit von demselben zu entwerfen und strengte eben den ganzen Reichthum seines Geistes an, diese Aehnlichkeit in den mannigfaltigen Beziehungen der Welt klä-

rer

rer zu machen. Ungeachtet des poetischen Charakters seines Geistes, zeigt sich bei Bruno doch mehr das Streben, diese Lehre des Pantheismus, die sich bei beiden immer mehr von der Hypothese der Emanation reinigte, auch zu begründen. Er stellt diese Ansicht nicht so durch metaphysische Zergliederung vereinzelt, wie Campanella, sondern im Ganzen nach den Gründen im menschlichen Gemüthe dar und daher ist Brunos Pantheismus interessanter und geistreicher, aber auch oft dunkler. Wir finden bei ihm den Idealismus der neuesten Schule nicht nur in dem Keime, sondern auch fast vollständig ausgebildet wieder. Und dieses ist ein neues Moment, wodurch seine Philosophie ihr Interesse erhält.

So bewunderungswürdig dieser Mann wegen seines tief eindringenden Geistes und wegen seiner Schicksale in der Geschichte dastehet, so wenig kennen wir ihn ganz. Vieles ist in seiner Lebensgeschichte noch unbekannt, dunkel und räthselhaft. Wir haben noch keine vollständige Biographie und Charakteristik von ihm, und die Hoffnung, eine solche erscheinen zu sehen, liegt noch im weiten Felde [90]).

Bruno

90) Brucker hat mit vielem Fleiße die Nachrichten von seinem Leben gesammelt, was schon früher Bayle, Joh. Aug. Heumann in den actis philosophorum, *Carl Stephan Jordanus* in einer Disputation: *Disquisitio historico-literaria de Jordano Bruno Nolano* gethan hatte. Aber er gesteht selbst, daß er nur einzelne Bruchstücke, kein vollständiges Ganze geben könne. Und auch jetzt noch, nach Kindervaters Beitrage zur Lebensgeschichte des Jordan Bruno in dem 6. Bande von Cäsars Denkwürdigkeiten, nach Heydenreichs interessanten Bemerkungen über Brunos Schicksale, Genie, Charakter und System in der Uebersetzung von Cromaziano's Geschichte der Revolutionen in der Philosophie. B. 1. S. 257. Brunos Lebensgeschichte in der Geschichte der menschlichen Narrheit. B. 1. — das Beste

Bruno war in der Neapolitaniſchen Stadt Nola geboren. Seine Aeltern und ſein Geburtsjahr ſind unbekannt, wie auch die Geſchichte ſeiner Geiſtesbildung. Nur aus ſeinen Schriften wird ſo viel klar, daß er die römiſche Literatur eifrig ſtudirt, auch mit der griechiſchen ſich vertraut gemacht, und beſonders die Philoſophie, Mathematik, Phyſik und Aſtronomie zu ſeinen Lieblingsſtudien erwählet hat. Die Hypotheſe des Copernikus, in welchem ſich ein höherer Genius offenbarte, nahm er mit dem lebhafteſten Intereſſe an, und vielleicht war ſie der erſte Funke, der in ſeinem lebhaften Geiſt zündete, ihn zum Zweifeln an dem Herkömmlichen und endlich zum Abwerfen aller fremden Feſſeln brachte [91]). Er trat, wo und wenn wiſſen wir nicht, in den Domi-

Beſte, was wir bis jetzt über dieſen Mann haben — und nach der ſorgfältigen critiſchen Benutzung der meiſten Schriften des Bruno, welche Hrn. Buhle in dem 2. B. der Geſchichte der neuern Philoſophie S. 703. ſeq. durch den Reichthum der Göttinger Bibliothek verſtattet wurde, laſſen uns noch immer eine ausführlichere Biographie wünſchen. Eine Hauptquelle für das Leben und das letzte tragiſche Schickſal des Bruno iſt der bekannte Brief des Caspar Scioppius an Rittershuſius, welcher zuerſt in: Machiavellatio, qua unitorum animos diſſociare nitentibus reſpondetur, in gratiam Dni Archiepiscopi Petri Pazmann ſuccincte excerpta. Saragoſſae 1621. 4. bekannt gemacht, nachher aber öfterer, z. B. in Struvii Acta literaria F. V. und in Kindervaters Beitrage abgedruckt worden iſt. Er enthält aber viele unzuverläſſige Sagen und Irrthümer. Ueber manche Umſtände ſeines Lebens, beſonders ſeine frühere Geſchichte können nur die Archive der Inquiſition und des Dominicanerordens Aufſchlüſſe geben, wenn gleich Jac. Erhard in den ſcriptoribus Ordinis Praedicatorum das Factum, daß er Dominicaner geweſen, verneinet.

91) *Brunus de Maximo* l. III. c. 9. p. 327, welches überſchrieben iſt: de lumine Nicolai Copernici.

Hic ego te appello, veneranda praedite mente,
Ingenium, cuius obſcuri infamia ſecli

Non

Dominicanerorden. Da er einen aufgeklärten Geiſt beſaß, und daher über mehrere Dogmen der katholiſchen Kirche, z. B. über die Transſubſtantiation und die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria Zweifel faßte, und ſeine freien Urtheile nicht allein über dieſe Puncte, ſondern auch über die Unwiſſenheit, Trägheit und Laſter der Mönche, über den Despotismus des Papſtes ihm Verfolgungen zuzogen, ſo verließ er 1580 ſein Vaterland und begab ſich nach Genf [92]). Er konnte hier wegen ſeines unruhigen

Non tetigit, et vox non eſt ſuppreſſa ſtrepenti
Murmure ſtultorum, generoſe Copernice, cuius
Pullarunt noſtram teneros monumenta per annos
Mentem, cum ſenſu ac ratione aliena putarem,
Quae manibus nunc attrecto teneoque reperta.
Poſteaquam in dubium ſenſim vaga opinio vulgi
Lapſa eſt, et rigido reputata examine digna,
Quantumvis Stagyrita meum noctesque diesque
Graecorumque cohors, Italumque Arabumque Sophorum
Vincirent animum, concorsque familia tanta;
Inde ubi iudicium ingenio inſtigante, aperiri
Coeperunt veri fontes, pulchertimaque illa
Emicuit rerum ſpecies; (nam me Deus altus
Vertentis ſeeli melioris non mediocrem
Deſtinat, haud veluti media de plebe, miniſtrum);
Atque ubi ſanxerunt rationum millia veri
Conceptam ſpeciem facilis natura reperta:
Tum demum licuit quoque poſſe favore Matheſis
Ingenio partisque tuo rationibus uti.

92 a) Er ſagt in ſeiner 1589 zu Helmſtädt gehaltenen oratione conſolatoria: In mentem ergo, in mentem, Itale, revocato, te a tua patria honeſtis tuis rationibus atque ſtudiis pro veritate exulem, hic civem; ibi gulae et voracitati lupi Romani expoſitum, hic liberum; ibi ſuperſtitioſo inſaniſſimoque cultui adſtrictum, hic ad reformatiores ritus adhortatum; illic tyrannorum violentia mortuum, hic optimi Principis amoenitate atque iuſtitia vivum. In mehreren ſeiner Schriften findet man über die Transſubſtan-

gen Geistes, wegen seiner Paradoxiesucht, und der Heftigkeit, mit welcher er seine eignen Ansichten vertheidigte, und wegen der Intoleranz des Calvin und Beza nicht lange verweilen, sondern begab sich über Lyon und Toulouse nach Paris. Hier machte er sich durch ein Lustspiel, il Candelajo und durch mehrere Schriften über die Lullische Kunst bekannt und hielt auch darüber Vorlesungen nicht ohne Beifall [92b]). Von Paris aus machte er eine Reise nach Lon-

stantiation, die beiden Naturen, die Heiligen, und fast alle religiöse Ceremonien witzige und beißende Spöttereien, besonders in dem seltenen Buche Spaccio della bestia trionfante. Jupiter erklärt hier in der Götterversammlung, die Götter seyen mit allem Recht aus dem Himmel gejagt worden, weil sie von Alters her bloße Hirngespinste gewesen seyen, womit die Priester das menschliche Geschlecht betrogen hätten. Allein ihn kränke am meisten, daß ihre Nachfolger weit schlechter wären, indem die alten Helden den neuen Heiligen weit vorzuziehen wären und der neue Aberglaube weit unerträglicher sey, als der alte. Alle Wunder erklärt er für Fabeln und behauptet, die heidnische Götterlehre sey bei weitem nicht so unverständlich, abgeschmackt und ungeheuer, als die jüdische und christliche Theologie. Geschichte der menschlichen Narrheit. 1. B. S. 258.

Sonst wird seine Auswanderung nach Genf in das J. 1582 gesetzt. Ich halte jedoch die Zeitrechnung Adelungs in der Geschichte der menschlichen Narrheit für die zuverlässigste und ziehe sie der gewöhnlichen so lange vor, bis neue Facta uns davon abzugehen nöthigen. Wir wissen nehmlich nach den dort beigebrachten Belegen mit Gewißheit, daß Bruno schon im Jahre 1582 zu Paris war, und da er früher sich in Genf eine Zeitlang, nach Scioppius zwei Jahre, aufhielt, auch Lyon und Toulouse besuchte, so kann man mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er um 1580 sein Vaterland verlassen hat.

92 b) In Paris erschienen von ihm in dem Jahre 1582 de compendiosa architectura et complemento artis Raym. Lullii, de umbris idearum und Cantus circaeus. Die erste Schrift

London. Der Französische Gesandte daselbst Michel de Castelnau de la Mauvissiere, an den er empfohlen war, nahm

Schrift dedicirte Bruno dem Venetianischen Gesandten zu Paris, Johann Moro, die zweite dem Könige Heinrich dem Dritten. Ein merkwürdiges Zeugniß von dem Datum des Aufenthalts des Bruno in Paris und von dem Beifalle, den er dort fand, enthält die Schrift eines seiner Schüler des Johannes von Nostitz: artificium Aristotelico - Lullium Rameum, in quo per artem intelligendi Logicam, artem agendi practicam via plura quam centies mille argumenta de quovis themate inveniendi cum usu conveniens ostenditur, ductu Ioh. a Nostitz, Iordani Bruni genuini discipuli, elaboratum a Conr. Bergio, Brieg 1615. 8. In der Vorrede, welche den 10ten November 1615 unterzeichnet ist, sagt Nostitz: annus nunc agitur tertius et trigesimus, cum Lutetiae Parisi. primum Iordanum Brunum arte Lulliana et Mnemonica multos ad se discipulos atque auditores allicere memini. Quo factum, ut — ego quoque, quid illud esset mirificae artis cogniturus, non semper interfuerim. Ac ipsius Iordani peritiam et promptitudinem, quam postulato quovis disputandi ex e (vel eo) tempore copiose de eo perorandi argumento, ostentabat, vehementer admirabar. — Quae iuveuis olim propter obscuritatem neglexeram, gestiebam nunc maturiore aetate recognoscere. Neque me facti poeniter. — Quem olim abieceram Iordani Bruni libellum de compendiosa architectura et complemento artis Lullii anno 1582 Parisiis editum, quorum 20 *iruu*, *ile* are, et bonificiabilitates—riseram, ita mihi caros reddidit, ut quamvis illos delicatos Ciceronianos sermonis horriditate offendant, artis tamen ipsius iucunditate non parum in legendo me retinuerunt. Geschichte der menschlichen Narrheit 1. B. S. 253. Bünemann Catal. libror. rarissim. S. 117. Clement Biblioth. curieuse. T. V. S. 243. Wenn man 33 Jahre von 1615 abzieht, so kommt man auf das Jahr 1582. Hieraus wird auch ein Brief des Bruno an den Rector der Pariser Universität Filesac vom J. 1586, welchen Bulay in der Histor. Univers. Paris. T. VI. p. 786 gibt, verständlicher, indem Bruno in demselben auf einen längern Aufenthalt als von zwei Jahren in Paris hindeutet.

nahm ihn gütig auf, er wohnte 1583 bis zu Anfange des Jahres 1585 in deſſen Hauſe, wurde mit den witzigſten Köpfen, beſonders dem Ritter Philipp Sidney und Foulques Greville bekannt und ſchloß mit ihnen eine geheime Geſellſchaft. Auch erſchienen in London mehrere Schriften, in denen er ſein Syſtem und ſeine eigenen Anſichten in der Philoſophie zu entwickeln anfing, als: La Cena de le Ceneri, Abendgeſpräche zur Vertheidigung des Copernicaniſchen Syſtems, de la Cauſa, Principio, ed Uno; de l' infinito univerſo e Mondi, alle drei dem Herrn von Caſtelnau zugeeignet. Spaccio de la Beſtia trionfante, degl' heroici furori, beide dem Sidney dedicirt; Cabala del Caballo Pegaſeo con l'aggiunte del Aſino Cilleni-co. Auch die Schrift explicatio triginta ſigillorum mit einer Dedication an Caſtelnau und einer ſehr ruhmredigen Epiſtel an die Univerſität zu Oxford gehört hierher [93]). Im J. 1585 verließ Bruno, man weiß nicht mit Zuverläſſigkeit aus welchen Gründen, England, und begab ſich nach

93) Die Epiſtel an die Oxforder Univerſität iſt ſehr karakteriſtiſch. Ad excellent. oxonienſis Academiae Procancellarium clariſſimos Doctores atque celeberrimos Magiſtros Philotheus Iordanus Brunus Nolanus, magis laboratae Theologiae Doctor; purioris et innocuae ſapientiae profeſſor in praecipuis Europae Academiis notus, probatus et honorifice exceptus philoſophus; nullibi praeterquam apud barbaros et ignobiles peregrinus; dormitantium animorum excubitor; praeſumtuoſae et recalcitrantis ignorantiae domitor; qui in actibus univerſis generalem philanthropiam proteſtatur; qui non magis Italum quam Britannum, marem quam feminam, mitratum quam coronatum, togatum quam armatum, cucullatum hominem quam ſine cuculla virum, ſed illum, cuius pacatior, civilior, fidelior et utilior eſt conſervatio, diligit; qui non ad peructum caput, ſignatam frontem, ablutas manus et circumciſum penem, ſed (ubi veri hominis faciem licet intueri) ad animum ingeniique culturam maxime reſpicit; quem ſtultitiae propagatores et hypocritunculae deteſtantur; quem probi et ſtudioſi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia, etc.

nach Paris wieder, wo er bis in das folgende Jahr Vorleſungen mit Beifall hielt, und gegen Ariſtotelis Philoſophie nachdrücklich zu kämpfen anfing. Disputationen gegen Ariſtoteles waren auf der Pariſer Univerſität nichts Neues. Vor Brunos Zeiten hatte Ramus und Wilhelm Poſtell dergleichen gethan, und zum Theil lebhaften Beifall gefunden, wiewohl ihr Unternehmen wegen der ſtärkern Gegenpartei ſcheitern mußte. Eine Umänderung in der Denkart, einen freieren Sinn für die Würde des Selbſtdenkens zu bewirken, war ſchon längſt Brunos Plan geweſen, die angeführten Beiſpiele, die freiere Denkart, die ſich hier und da äußerte, ſein Selbſtgefühl von ſeinen Talenten und Kräften, die hohe Ueberzeugung, die er von der Wahrheit ſeines philoſophiſchen und Religions-Syſtems hatte, ſein Intereſſe für Wahrheit und ſein kühner Muth, der Beifall, den er gefunden, — alles dieſes beſtärkte ihn in ſeinem Unternehmen und befeſtigte die Hoffnung eines glücklichen Erfolgs. Anfangs ging er mit vieler Mäßigung zu Werke; er wollte keine Philoſophie der Alten, auch nicht die Ariſtoteliſche ganz verwerfen, ſondern, indem er das Wahre in allem erkannte, nur einen ſelbſtſtändigeren Geiſt in dem Forſchen und Beurtheilen wecken [94]). Die Kunſt des Lullus

94) In der Einleitung ſeiner Schrift *de umbris idearum* und der *Ars memoriae*, welche zu Paris 1582 erſchien, ſagt er unter andern: Super haec noverint, in quorum manus ars iſta inciderit, nos eius non eſſe ingenii, ut determinato alienae philoſophiae generi ſimus adſtricti, neque ut per univerſum quamcunque philoſophandi viam contemnamus. Neminem quippe eorum, qui ad rerum contemplationem proprio innixi ingenio aliquid artificioſe methodiceque ſunt moliti, non magni facimus. Non abolemus Pythagoricorum myſteria. Non parvi facimus Platonicorum fides, et quatenus reale ſunt nacta fundamentum, Peripateticorum ratiocinia non deſpicimus. Ipſum ea de cauſa dicimus, ut eorum curam attenuemus, qui proprio ingenio aliena volunt

Lullus, der ebenfalls eine Reform in der Philoſophie und die Verdrängung der Ariſtoteliſchen - Scholaſtiſchen bezweckte und zu jener Zeit wenigſtens einige Freunde und Liebhaber in Paris hatte, diente ſeinem Plan zur Vorbereitung und er hatte ſich wenigſtens nicht darin verrechnet, daß er durch ſeine Schriften und Vorleſungen darüber eine Anzahl von Schülern und Anhängern erhielt und er konnte nach dieſen Einleitungen ſchon eher wagen, mit den Angriffen auf die Ariſtoteliſche Philoſophie hervorzutreten. Es erfolgte endlich eine öffentliche Disputation, in welcher Johann Hennequin einige Sätze von der Natur und der Welt unter ſeinem Vorſitze die drei Pfingſtfeiertage vertheidigte, auch eine Rede zur Empfehlung und Vertheidigung des Syſtems ſeines Lehrers hielt [95]). Es läßt ſich leicht denken, daß in Paris dieſe Sache viele Bewegungen machen

lunt ingenia metiri. Cuiusmodi eſt infortunatum genus illud, quod cum diutius in optimis philoſophis elaboraverit, non eo usque proprium promovit animum, ne usque in finem, cum proprio careat ingenio, ſemper utatur alieno.

95) Die Theſes waren folgendermaßen angekündiget: Articuli de natura et mundo a Nolano in principibus Europae academiis propoſiti, quos Ioannes Hennequinus nobilis Pariſienſis ſub eiusdem felicibus auſpiciis contra vulgaris et cuiuscunque adverſariae philoſophiae Profeſſores triduo Pentecoſtes in univerſitate Pariſiorum defendendos evulgavit brevibus adiectis rationibus. Im J. 1588 gab Bruno zu Wittenberg dieſe Theſes heraus, Acrotismus ſive rationes articulorum phyſicorum adverſus Peripateticos Pariſiis propoſitorum. Excubitor F. I. Henequini Aposlogetica declaratio habita in auditorio regio Pariſienſis academiae. Wittenberg 1588. 8. Es iſt übrigens ein ziemlich verbreiteter Irrthum, wenn man annimmt, daß Bruno mit dieſer Disputation ſeine Laufbahn in Paris eröffnet habe. Aus dem Briefe an den Rector Fileſac erhellet vielmehr, daß er ſie damit beſchloß, ſo wie auch, daß er in Frieden und gutem Vernehmen von Paris wegging und ſeine Abreiſe keine Flucht war.

machen mußte. Die Partei der Aristoteliker war zu zahlreich und im Besitz zu großer Vortheile, als daß Bruno seine Absicht hätte erreichen können. Er hatte dieses auch wohl lange schon eingesehen und daher auf seine Abreise gedacht. Er gab von diesem Vorhaben, so wie überhaupt von dem Zwecke seiner Thätigkeit während seines Aufenthalts auf der Pariser Universität in einem Schreiben Rechenschaft, welches er an den damaligen Rector der Universität Filesac ergehen ließ. Er sagt darin, daß seine Bemühungen, wenn seine Philosophie auch nicht die wahre sey, doch der ersten Universität in Europa Ehre bringen, wenn er nur die Augen, um die Mängel der bisherigen Philosophie einzusehen, geöffnet, und der wahren, die einmal anerkannt werden müsse, den Weg geebnet habe [96]). Von Paris begab er sich über Marburg, wo er die Erlaubniß zu lehren nicht erhalten konnte [97]), nach Wittenberg, wo er,

96) *Bulaei Histor. Univ. Paris.* T. VI. p. 786. In diesem 1586 datirten Briefe heißt es unter andern: Cum vero obsequium nostrum qualecunque sit, ipsum prudentiae magnanimitatique vestrae gratum futurum, vosque et omnes aequi bonique consulturos minime diffidam, favorem super hoc tum excellentiae tuae, tum universi collegii, tum certe mihi sum pollicitus, quum aperte omnibus manifestum esse potest, quod si qua vel nova ratio nos excitet atque cogat cuicunque liceat philosopho libere opinari, suamque promere sententiam, quodque si per me, cuius in hac parte non nihili fieri solet autoritas et facultas ad satis ubique terrarum et apud vos consuetam exercitationem, veritas frustra propugnanda exagitetur, consequenterque tanto iam olim nota confirmetur amplius, nihil certe praestabo tanta academia indignum. Si vero, quod magis sperarim, per haec exurgentis philosophiae primordia aliquid, quod posteritas commendare et amplecti possit atque debeat, aperiatur, ipsum sane erit hac vestra principe Universitate dignissimum.

97) Er wurde, wie Wachler in seinem Prorectorats-Programma 1810. p. 57 aus den Annalen der Universität nach-

er, ohne Protestant zu seyn, die Erlaubniß erhielt, als Privatlehrer Philosophie und Mathematik zu lehren. Bruno rühmt die Duldsamkeit, die Humanität und die Gelehrsamkeit der Wittenberger ausnehmend, nicht allein deswegen, daß sie einem Ausländer, der nicht ihres Glaubens war, die Erlaubniß gestatteten zu lehren, sondern auch besonders deswegen, daß sie bei den Insinuationen gegen ihn und seine Lehre, durch welche er nach seiner ihm eigenthümlichen Heftigkeit nicht allein die zu Wittenberg eingeführte Aristotelische, sondern überhaupt jede Philosophie erschütterte, sich mit so viel Mäßigung und Weisheit benommen hätten [98a]). Es ist natürlich, daß Bruno wegen seiner Denk-

nachgewiesen hat, den 25. Juli 1586 als Doctor der Theologie immatriculirt. Der Prorector verweigerte ihm, wie es in den Annalen heißt, wichtiger Ursachen wegen jene Erlaubniß.

98a) In der Dedication seiner *Lampas combinatoria*, welche zu Wittenberg 1587 erschien, sagt er dem Senate: Vos me susceptistis, acceptastis et mecum ad hunc usque diem benignissime tractastis, hominem quippe nullius apud vos nominis, famae aut valoris, e Galliae tumultibus elapsum, nulla principum commendatione suffultum, nullis externis insignitum ornamentis, neque in vestrae religionis dogmate probatum vel interrogatum, sed tantum, quod non hostili, sed tranquilla generalique philanthropia praeditum spiritum, philosophicaeque professionis titulum (quo tamquam minime schismatico et divortioso, minimeque temporibus, locis, occasionibusque subiecto, maxime gaudere gloriarique volo) prae me tuli et ostendi solum quod in Musarum curia alumnus essem. Vobis satis esse potuit, ut dignum existimaretis, qui gratissimis ulnis a Vobis exciperetur, in album referretur academiae et in adeo nobilissimorum doctissimorumque numero computaretur, ut non veluti privatam scholam, non praeservatum quoddam conventiculum, sed (quod Germanicas Athenas decet) vere universitatem agnoscerem. — His adde, quod eum (pro more ingenii mei) nimis forte amore mearum opi-

Denkart nicht wenig geneckt wurde, und da er nicht hoffen durfte, sein System angenommen zu sehen, so war dies bei seinem unruhigen Geiste schon ein hinreichender Grund, Wittenberg wieder zu verlassen. Nachdem er einige Schriften, als de Lampade combinatoria Lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda 1587. 8. de progressu et lampade venatoria logicorum ad prompte atque copiose de quocunque proposito problemate disputandum. 1587, Acrotismus etc. herausgegeben, hielt er den 8ten März 1588 eine öffentliche Abschiedsrede, welche mit großen Lobeserhebungen Luthers, der Protestanten und überhaupt der Deutschen angefüllt ist, und begab sich nach Prag, wie nicht allein aus einigen daselbst gedruckten Schriften, sondern auch aus der Dedication einer derselben: de specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii. 1588. unwiderleglich erhellet. Während seines kurzen Aufenthaltes in Prag erschienen auch articuli CLX adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos, item CLXXX praxes ad totidem problemata 1588. Da er wahrscheinlich seine Rechnung nicht daselbst fand, so begab er sich 1589 nach Braunschweig zu den beiden Herzögen Julius und Heinrich Julius, von denen er gnädig aufgenommen und nach Helmstädt als Privatlehrer mit einem Gehalte geschickt wurde. Bald nach seiner Ankunft hielt er eine öffentliche Trauerrede den 11. Jul. auf den Herzog Julius, der unter-

opinionum raptus talia in publicis illis lectionibus expromerem, qualia non Vobis probata modo, sed et plurimis seculis et quasi ubique terrarum receptam convellerent philosophiam — Vos (non pro more unius vel alterius cuiusdam loci) nasum intorxistis, non sannas exacuistis, buccae non sunt inflatae, pulpita non strepuerant, in me non est scholasticus furor incitatus: sed pro humanitatis doctrinaeque vestrae splendore ita rem gessistis, ut et pro Vobis, pro aliis, pro me, pro omnibus, omniumque vice sapientes esse videremini.

terdeſſen geſtorben war. Ungeachtet der Herzog Heinrich Julius ihm ſeine Unterſtützung nicht entzog, ſo verließ er doch Helmſtädt bald, und befand ſich in dem folgenden Jahre ſchon zu Frankfurt am Mayn, welches er wieder zu Anfange des Jahres 1591 verließ. In Frankfurt ſind drei Schriften von ihm gedruckt worden, de imaginum, signorum et idearum compoſitione ad omnia inventionum, diſpoſitionum et memoriae genera libri III. 1591; de triplici minimo et menſura ad trium ſpeculativarum ſcientiarum et multarum artium principia 1591; de monade, numero et figura liber conſequens quinque (libros) de minimo, magno et menſura. Item de innumerabilibus, immenſo et infigurabili ſeu de univerſo et mundis libri VIII. 1591. Die Urſache, welche den Bruno nöthigte, Frankfurt zu verlaſſen und nach Italien zu gehen, iſt ein Räthſel [98 b]). Er hielt ſich, wie es ſcheint, eine Zeitlang ruhig zu Padua auf, zog aber endlich, weil ſein Geiſt viel zu unruhig war, die Aufmerkſamkeit der Inquiſition auf ſich, welche ihn erſt nach Venedig und dann nach Rom führen ließ, wo er 1600 den 17. Februar ſein Leben auf dem Scheiterhaufen endete. Man darf ſich nicht wundern, daß Bruno dieß Schickſal wiederfuhr. Er war nach den Grundſätzen der Inquiſition

98 b) Johann Wachel, welcher in des Bruno Namen die Dedication der wahrſcheinlich letzten Schrift *de triplici minimo* an den Herzog Heinrich Julius von Braunſchweig ſchrieb, ſagt in derſelben: opus agreſſus, ut quam accuratiſſime abſolveret, non ſchemata ſolum ipſe ſua manu ſculpſit, ſed etiam operarum ſe in eodem correctorem praebuit. Tandem cum ultimum duntaxat ſupereſſet operis folium, *caſu repentino* a nobis avulſus, extremam ei, ut ceteris, manum imponere non potuit. Per litteras igitur rogavit, ut quod ſibi per fortunam non liceret, nos pro ſe ſuo nomine praeſtaremus.

tion aus mehr als einer Ursache reif zum Scheiterhaufen; er hatte das Klostergelübde gebrochen, er hatte sich in protestantischen Ländern aufgehalten, und auf deren Universitäten gelehrt, den Luther und dessen Reformation gelobt, den Papst aber als den ärgsten Tyrannen, als ein reißendes und gefräßiges Thier, die Mönche als die verächtlichsten Menschen in den stärksten Ausdrücken schriftlich und mündlich gegeisselt, und noch außerdem aller positiven Religionen gespottet und durch seine Lehre von dem Einen und Allen, die so wenigen verständlich, fast allen aber höchst anstößig war, sich den Vorwurf, wenigstens den Verdacht des Atheismus zugezogen. Mit welchen Hoffnungen, zu welchen Zwecken Bruno wieder nach Italien gehen konnte, ist und bleibt ein Räthsel, da er sich nichts anders versprechen konnte, als den Tod auf dem Scheiterhaufen. La Croze, Heumann und Brucker haben darüber gestritten, welches eigentlich das Verbrechen sey, weswegen er von der Inquisition zum Scheiterhaufen verurtheilt worden sey. Wir finden keine Ursache in den Bericht des Scioppius ein Mistrauen zu setzen, der ihn blos der Ketzerei wegen verbrannt werden läßt, weil dieses Wort von so weiter und unbestimmter Bedeutung ist, daß darunter alles, was der Inquisition mißfällt, gebracht werden kann.

Bruno besaß einen energischen, lebhaften und unruhigen Geist, Wahrheitsliebe in hohem Grade, aber auch Eigenliebe und Eitelkeit in nicht geringerem Maße. In diesen Eigenschaften liegt der Aufschluß über sein Leben, seine Schicksale, seine Schriften und sein philosophisches System. Er riß sich von aller Autorität los, und umfaßte durch die Kraft seines Selbstdenkens das Unendliche, das All, in seiner Einheit und Ausdehnung, wozu ihm das Studium der Alten Anregung und einzelne Ideen gegeben hatte. Was er einmal aufgefaßt hatte, das vereinigte sich mit seinem ganzen Wesen, seine lebendige Phantasie

kasie verschmolz es in mancherley Ansichten und Gestalten mit der ganzen Masse seiner Vorstellungen. Je inniger er sich selbst alles aneignete, desto lebendiger wurde er von der Wahrheit desselben überzeugt, desto eifriger arbeitete er, es allgemein geltend zu machen. Je lebhafter, je schneller und inniger sein Fassungs- und Bildungsvermögen war, desto weniger nahm er sich die gehörige Zeit zur Prüfung, Durchforschung und Ergründung. Seine Eigenliebe verblendete ihn, und die Ruhmsucht trieb ihn aus sich heraus, anstatt seine Denkkraft nach seinem Innern zu concentriren. Aus eben dem Grunde erklärt sich seine Vorliebe für das Neue oder für das Alte, wenn er es nur in einer neuen Gestalt darlegen konnte, und es nicht das gewöhnliche war, sein Interesse für die freie Denkart, welche die bisherigen Fesseln des Verstandes zerbrach, seine Abneigung gegen alle Autorität, alle bindenden Normen, seine Bekämpfung alles Positiven, durch irgend eine Autorität Eingeführten. Bruno besaß nicht wenig Charlatanerie und Großsprecherei, wodurch er seine wirklichen Talente und Kenntnisse verdunkelte, ein unruhiges und unstetes Wesen. Er suchte und fand daher nur zu leicht literarische Abentheuer und konnte an keinem Orte lange verweilen. Gegen die christliche Religion scheint er frühzeitig eine Abneigung gefaßt zu haben, welches aus seiner Jugendgeschichte und aus seinen Verhältnissen mit den Ordensgeistlichen, aus dem Glaubenszwange, einigen anstößigen Lehren und abergläubischen Gebräuchen der katholischen Religion sich erklären läßt. Der heidnischen Religion gab er den Vorzug, weil sie der Phantasie und dem Verstande ein freieres Spiel gewährte, und den Polytheismus doch auf eine Natureinheit zurückführen ließ, wie schon die Stoiker versucht hatten. Sein Urtheil würde anders ausgefallen seyn, wenn das practische Vernunftinteresse bei ihm die Oberhand über das theoretische gehabt hätte, oder dem letzten wenigstens gleich geblieben wäre. Wenn auch sein

Charakter nicht ganz tadellos war, (Adelung versichert, in seinen Schriften Beweise von Wollust gefunden zu haben, und bemerkt, daß er sich seiner Ausschweifungen mit vielem Schmutze rühme; ich kann nicht sagen, ob dieses gegründet ist) so enthält er doch wieder viele rühmliche Seiten. Aber das ist doch unverkennbar, daß er bei seinen Forschungen fast ausschließlich der Natur seine Aufmerksamkeit widmete, welches einseitige Interesse nicht ohne Einfluß auf seine Ansichten und Urtheile seyn konnte.

Als Philosoph muß Bruno aus einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachtet werden, als Bestreiter der damals geltenden Aristotelisch-Scholastischen Philosophie und als Reformator der Philosophie. Mit Muth und lebhaftem Muthwillen unternahm er die Bekämpfung jener Philosophie, wie sie auf den Universitäten als die wahre gelehrt wurde, und ob er gleich nicht ganz gegen das Verdienst des Aristoteles eingenommen war, so war doch das, was als Aristoteles Philosophie auf dem Catheder gelehrt wurde, so ganz entgegengesetzt seiner Denkart und seiner Ansicht, daß er auf nichts anders als auf Zernichtung derselben hinarbeiten konnte. Es war also doch hauptsächlich in Rücksicht auf die Reform, die er vorhatte, daß er die Polemik für nöthig hielt, um dem Neuen Platz zu machen. Die Reform selbst besteht in nichts anderem, als dem Pantheismus, den er aus den Werken der griechischen Philosophie sich angeeignet und mit Originalität weiter ausgebildet hatte, und nun als die wahre echte Philosophie und Religionslehre einzuführen strebte. Die Lullische Kunst und die Mnemonik ist nur als ein Vorspiel und Vorbereitung zu betrachten, wodurch er auf den Universitäten, wo er als Lehrer auftrat, Aufsehn zu erregen, ein Auditorium sich zu verschaffen und dasselbe für seine eigenthümlichen Ideen empfänglich zu machen suchte.

Nach

Nach und nach webte er auch in diese Mnemonik und Topik als einen äußern Rahmen seine philosophischen Ideen ein.

Es ist nicht leicht, eine deutliche Vorstellung von seinem pantheistischen Systeme und seiner Lullischen Kunst zu geben, weil er zwar eine und dieselbe Hauptidee fest hält, aber dieselbe immer auf eine andere Weise gestaltet darstellt, immer in andere Bilder einkleidet, aus der fruchtbaren Fülle seines Geistes eine unendliche Menge von Vorstellungen daran knüpfet. Man muß hierbei eben sowohl die Tiefe als die lebendige Beweglichkeit seines Geistes bewundern, aber auch eben so sehr über die Menge von Bildern, Beziehungen, Allegorien und Zeichen, in welche er die Idee der ursprünglichen Einheit auflöset und diese wieder in jene zusammenfaßt, über die Spielereien, Grillen und Grübeleien erstaunen, in welche ihn das Streben, diese Idee zu erschöpfen, verwickelte, und die nicht selten daraus entstehende Dunkelheit beklagen. Bei aller Kunst und Kraft, die er aufgeboten, der Hauptidee, daß nur ein Grundprincip, eine Substanz sey, welcher wahres Seyn allein zukomme, welches aus sich in Unendlichkeit durch Zusammenziehen und Erweitern, durch Verbindung und Trennung unendliche Bilder hervorbringe, denen nur ein Schatten des Seyns zukomme, daß Gott und Welt eins und dasselbe, die Welt unendlich sey, Klarheit, Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft zu geben, ist es ihm doch nicht einmal gelungen, seinen Zweck vollständig zu erreichen. Wir können uns zwar bald die Aufgabe seines Denkens verständlich machen, aber die Idee durchaus zu fassen, oder die Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Verhältniß der Welt zu Gott entziffert, und das Wesen der Dinge, wäre es auch nur ein Dahinschweben, erforscht sey, dagegen sträubt sich unsere ganze Ueberzeugung.

Auch

Auch hat Bruno nicht bewiesen, daß dieses System das beste und das einzig wahre sey, ungeachtet er nichts unversucht läßt, um es einleuchtend zu machen. Wenn es aber auch nicht als das einzig wahre System der menschlichen Erkenntniß betrachtet werden kann, so hat es doch ein großes Interesse an sich und in historischer Rücksicht, weil es die Idee der Neuplatoniker noch tiefer uud inniger faßt, und der Vorläufer von der Philosophie des Absoluten ist. Da es aber nicht möglich ist, dieses System vollständig darzustellen, weil Bruno es fast in allen Schriften auf andere Art entwickelt hat, und das Verhältniß mancher Behauptungen zur Hauptidee dunkel geblieben ist, so können wir nur einige seiner Hauptideen herausheben, aus welchen die Denkart des Mannes, das Wesentliche seines Systems und die Art und Weise, wie er es zu begründen suchte, erhellet. Der geistreiche Jacobi hat aus der Hauptschrift des Bruno: de la causa, principio ed uno und Buhle aus den übrigen ausführliche Auszüge gegeben und der erste besonders die Seele der Brunoischen Philosophie deutlich entwickelt. Ich werde die Arbeiten dieser Gelehrten benutzen, da ich nicht alle Schriften dieses Denkers im Originale erhalten und nicht alle im Originale lesen konnte, und da es überhaupt nicht leicht möglich ist, die geistvolle Darstellung des ersten zu übertreffen. Vor allem kommt es uns hier auf die Hauptsätze an, aus welchen der Ideengang des Bruno erkannt werden kann; das reiche und bunte Gewand, welches er über diese Grundstriche herbreitete, muß bei ihm selbst gesucht werden.

I) Alles hat ein Princip und eine Ursache, was nicht selbst erstes Princip und erste Ursache ist. So gewiß dieser Satz ist, so vermögen wir doch nicht das erste Princip und die erste Ursache zu ergründen; wir können kaum die erste Ursache und das erste Princip der wahrgenommenen Wirkungen

gen

gen entdecken und hierin etwas von jenen finden, was man eine zurückgelaſſene Spur nennen mag.

II) Das Princip iſt der innere Grund eines Dinges, die Quelle ſeines möglichen Daſeyns. Die Urſache iſt der äuſſere Grund, die Quelle ſeines wirklichen gegenwärtigen Daſeyns. Das Princip bleibt in der Wirkung und erhält die Sache in ihrem Weſen. In dieſem Sinne vereinigen ſich Materie und Form und unterſtützen ſich gegenſeitig. Die Urſache iſt außer der Wirkung und beſtimmt das äußere Daſeyn eines Dinges, zu welchem es ſich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zwecke.

III) Die erſte Urſache iſt wirkend, zugleich formal und Endurſache; es gibt keine andre allgemein und wirklich thätige d. i. phyſiſch wirkſame erſte Urſache als den allgemeinen Verſtand, die erſte und vornehmſte Kraft der Weltſeele, die ſich als allgemeine Form des Weltalls offenbaret. Die Kraft erfüllt und erleuchtet das Univerſum, ſie lehrt die Natur ihre Werke verrichten; ſie verhält ſich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie ſich der Verſtand des Menſchen zur Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoräer nannten dieſen allgemeinen Verſtand den Reger und Beweger des Alls. Die Platoniker nannten ihn den Werkmeiſter der Welt. Die Magier den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Form beſchwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchſchaut, um den Dingen von innen und außen Ebenmaß und Haltung zu ertheilen. Dem Empedokles hieß er Unterſcheider, weil er nie ermü-

det,

det, die verworrenen Gestalten im Schoße der Materie zu sondern und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Natur und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand zuletzt alle Formen unmittelbar hervorgehen. Mir erscheint er als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sproße hervor, aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen, aus den Zweigen zu den Aesten, aus den Aesten zu dem Stamme, aus dem Stamme zur Wurzel. Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem. Diese lebendigen Werke können nicht hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, denn selbst die menschlichen, leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie erfordern beides.

IV) Man muß dreierlei Verstand unterscheiden: a) den göttlichen, der Alles ist; b) den Verstand des Weltalls, der alles hervorbringt; c) den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird.

V) Mit der wirkenden oder efficienten Ursache ist die formale unzertrennlich verknüpft, und von dieser kann wiederum die Endursache oder der ideale Grund nicht gesondert werden. Jede Handlung, die absichtlich geschieht, setzt eine Vorstellung von einem Gegenstande voraus, worauf sie sich bezieht. Dieser Gegen-

genstand ist aber nichts anders, als die Form der Sache, die zu Stande kommen soll. In dem Verstande, welcher die Kraft hat, alle Dinge hervorzubringen und mit der herrlichsten Kunst begabt ist, das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, müssen nothwendig alle jene Dinge nach einem gewissen formalen Grunde schon früher vorhanden seyn. Der Zweck der wirkenden oder Endursache überhaupt ist die Vollkommenheit des Universums, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen.

VI) Der Verstand des Weltalls oder der Weltseele ist zugleich innerer und äußerer Grund, Princip und Ursache. Wie dieses möglich sey, läßt sich durch eine Vergleichung erläutern. Die Seele befindet sich in ihrem Körper, wie ein Bootsmann in seinem Schiffe. Der Bootsmann, insofern er mit dem Schiffe einerlei Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Wird er aber betrachtet, insofern er diese Bewegungen selbst verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Insofern die Weltseele das Universum durchströmt, nur ein Leben, nur eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nemlich den formalen Theil des Weltalls betrachten. Sofern sie aber alle andern Formen bestimmt, und ihre wechselnden Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als Theil, als Princip, sondern als Ursache betrachtet werden.

VII) Da wir uns eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer

Seele

Seele wäre, eben so wenig, als überhaupt etwas ohne Form denken können, weil nur der Geist allein bilden kann, so ist alles belebt und die Seele jedes Dings ist seine Form. Aber darum sind nicht alle Formen lebend. Der Tisch als Tisch, die Kleidung als Kleidung ist nicht belebt. Da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, daß nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schicklichen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Alle Dinge besitzen der Substanz nach Seele und Leben, nur sind sie nicht alle im wirklichen Genusse des Lebens und der Anwendung der Seele, nicht alle eine thierische Natur oder ein lebendiges Wesen. Geist, Seele, Leben findet sich in allen Dingen, was Wesen hat, ist davon nach Graden erfüllt. Dieser Geist muß die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äußerlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen, nicht Substanzen, sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben sind.

VIII) Es scheint nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie ist. Denn so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen.

IX) Die

IX) Die Materie ist formlos und einfach, indem die Form ihr erst alle Verschiedenheiten und Bestimmungen geben muß. Was berechtigt uns aber, eine solche formlose Materie anzunehmen, da sie nirgends gefunden wird, und wir kein Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? Nicht der äußere Sinn, sondern das Auge der Vernunft erblickt sie, und überzeugt uns von der Realität derselben.

Wie sich die Form der Kunst zur Materie der Kunst verhält, so verhält sich unter der gehörigen Einschränkung auch die Form der Natur zur Materie der Natur. So wie die Kunst unzählige Verwandlungen mit einer und derselben Materie vornimmt, so auch die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, Aehre, Brot, Nahrungssaft, Blut, thierischer Same, Embryo, Mensch, Leichnam, Erde, Stein oder eine andere Masse. Hier erkennen wir etwas, welches sich in alle diese Dinge verwandelt und an sich immer Eins und dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten, oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andere über; es kann folglich auch nicht körperlich oder sinnlich dargethan werden.

X) Da alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren, so scheint wirklich Nichts beständig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können nicht ohne die Materie bestehen. Die Materie bleibt immer dieselbe und gleich fruchtbar. Daher sind einige, wie der Araber Avicebron, auf den Irrthum gerathen, als wären die Formen bloße

Zufälligkeiten und Beschaffenheiten der Materie, diese aber allein sey Substanz, ja Gott. Dieser Irrthum ist unvermeidlich, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste Form, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, welche mit den Pythagoräern das Leben und die Seele aller Welt genannt wird.

XI. Die erste allgemeine Form und die allgemeine Materie sind, obgleich verschieden, dennoch unzertrennlich vereinigt und nur ein Wesen. Wir können die Materie auf zweierlei Weise betrachten, einmal als Potenz oder Vermögen und dann als Subject. Das Vermögen wird in das passive und active eingetheilt. Das erste beziehet sich aber so ausdrücklich auf das zweite, daß das Eine ohne das Andere nicht seyn kann. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen und eben so wenig nach demselben übrig bleiben. Wenn von jeher also ein Vermögen zu wirken, zu schaffen, hervorzubringen da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, erschaffen, hervorgebracht zu werden, da seyn. Auf diese Weise läßt sich der Begriff der Materie als eines passiven Wesens mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Wesens ohne Bedenken vereinigen. Das erste und vollkommenste Princip faßt alles Daseyn in sich, kann alles seyn und ist alles. Wenn es nicht alles seyn könnte, so wäre es auch nicht alles. Potenz und thätige Kraft, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Es ist nur ein Wesen, welches Alles ist, was es seyn kann, welches in seinem

Da-

Daseyn alles andere Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Das Universum, die unerzeugte Natur ist alles was sie seyn kann in der That und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt; aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt in ihrer Aeußerlichkeit, ist sie schon nicht mehr, was sie ist und seyn kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit Eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls Alles ist, was es seyn kann, wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist, was sie seyn kann, und nicht seyn kann, was sie nicht ist? Unserm Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder, wie Etwas Alles seyn kann, noch wie es Alles ist, denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen auf keine Weise angewandt werden kann. Wir haben keine Augen weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie beide äußerste Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae eius ita et lumen eius.

XII) Die Materie als Subject ist nichts anders als das erste Princip. Denn dieses ist auf eine unterschiedene Weise mehr material als formal, woraus die Erkenntniß am Ende entspringt, daß der Substanz nach Alles Eins ist. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Princip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Die sinnlichen Dinge zusammen setzen ein Subject des Sinnlichen, die intelligiblen ein Subject des Intelligiblen voraus. Beide erfodern nothwendig einen Grund, der ihnen gemein ist, weil kein Wesen seyn kann, das nicht aus einem Daseyn hervorginge und darauf beruhete, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugestanden wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also der Natur nach dem körperlichen Daseyn vorhergeht, so ist nicht einzusehen, was die Materie mit denen Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Die Materie, welche den körperlichen, wie den unkörperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannigfaltiges Wesen, in so fern es die Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Sie ist alles, was sie seyn kann, in der That und auf einmal, und weil sie alles ist, kann sie nichts insbesondere seyn. Es ist aber nicht für jeden leicht zu fassen, wie Etwas alle Eigenschaften und keine besitzen, das formelle Wesen von Allem seyn und doch selbst keine Form haben könne. Was sehen wir nicht die Materie alles seyn und werden, ohne

ne daß wir sie nach einer der besondern Contractionen der Form benennen können. Die Materie im höchsten Verstande nimmt alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat. Jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimmt, nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äußerlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor. Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirket, alles in Allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen, ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem innern Vermögen der Materie vielmehr hervorgehn, als auf eine andre gewissermaßen äußerliche Weise darin erzeugt werden, aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwicklung derselben nur erkennen wollen, da doch die vollendete, sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände nicht wie die Kunst, durch Wegnehmen und Zusammenfügen, sondern allein durch Scheidung hervor.

XIII) So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es gibt nur eine absolute Möglichkeit, nur eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen; Eins das Größte und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können und weder Ende, noch Gränzen, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich, folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eignes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es untergehen könnte. Es kann weder wachsen, noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen, weder von außen, da ihm nichts äußerlich ist, noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Gränze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form, und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maße genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist, als es selbst. Es wird nicht gefaßt und umfaßt; weil es nicht kleiner ist, als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eines und ein andres, sondern Eins und dasselbe ist. Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile, und weil es nicht Theile

und

und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Gränze und dennoch keine Gränze, Form und dennoch keine Form, Materie und dennoch keine Materie, Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen, aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Gränze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterscheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches als Eins mit dem Ganzen. Es kann daher in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden; denn das Eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. — Im Universum ist der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunct, oder sein Mittelpunct ist überall und sein Umkreis nirgends. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem, und derjenige, durch welchen Eines alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andere Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht Alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbige Contraction der Materie, welche die Form eines

Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu einem Daseyn, nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Modi des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise. Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maß und Verhältniß ausmacht, beruht auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo: es geschehe nichts Neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit außer dem unveränderlichen, allgegenwärtigen Einzigen, seine Substanz ist die einzige Substanz; alles außer ihm ist Nichts.

XIV) Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte, allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Einheit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forschen und Streben, bis er entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat. So haben Einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besondere Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das substantielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erstere Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoräischen

Schule,

Schule, von welcher sich Plato nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen; jene also diesen, nicht diese jenen zum Grunde liegen; oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jedes einfachen Princips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort oder sonst auf eine bestimmte mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es Einige Punct, Andere Einheit, wiederum Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus welchem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen durch Zusammenfassen des Mannigfaltigen Einheit des Begriffs; das erste Princip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannigfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maß noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im Besondern wahr.

XV) Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entge-

gengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum, nachzuforschen. Den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieß ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

XVI) Das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit beruht auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an der einzelnen, sondern an der Vereinigung verschiedner. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zu Wege bringt, die Zusammensetzung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß. Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsre Einsicht in das Ganze seyn. Wer dieß Eine faßt, faßt Alles, wer dieß Eine nicht faßt, faßt nichts.

Brunos Geist ist unerschöpflich in der Darstellung derselben Ideen von der Einheit der göttlichen Substanz, welche Eins und Alles ist, und ohne Veränderung aus ihrem Schoße alle Mannigfaltigkeit der Dinge, die nur Modificationen des höchsten Princips sind, entwickelt. So stellt er in seiner Schrift de Minimo die einzige Substanz als das Kleinste, welches zugleich das Größeste ist, dar, ohne

ohne welches Nichts ist [99]), welches das mächtigste ist, weil es jede Zahl, Gröſse und Kraft in sich schlieſst. Ihm kommt zu das Zusammensetzen, Vermehren, Bilden, bis es zuletzt selbst zusammengesetzt, geformt, groß und das gröſseste ist [100]). Es ist nichts anders als ein beweglicher und bewegender Punct, Atom, Substanz [101]). Die Gottheit ist die Monade der Monaden, die Bedingung der Dinge, das Princip, durch welches alle Dinge Einheit und, in wiefern Etwas, das nicht Einheit hat, gar nichts ist, selbst ihr Seyn haben [102]). Die Substanz betrachtet Bruno als etwas Einfaches und daher Unauflösliches. Die Auflösung geht nur das Zusammengesetzte

99) *De Minimo* p. 10. Monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus. Inde maximum nihil est aliud quam minimum. Tolle undique minimum, ubique nihil erit. Aufer undique monadem, nusquam erit numerus, nihil erit numerabile, nullus numerator. Hinc optimus maximus substantiarum substantia et entitas, qua entia sunt, monadis nomine celebratur.

100) *De Minimo* p. 16. Minimum potentissimum est omnium, quippe quod omne momentum, numerum, magnitudinem claudit atque virtutem. Eius est componere, augere, formare et tandem esse compositum, formatum atque magnum usque ad maximum, quod cum eo coincidit.

101) *De Minimo* p. 18. Linea nihil est nisi punctus motus, superficies nisi linea mota, corpus nisi superficies mota, et consequenter punctus mobilis est substantia omnium et punctus movens est totum. Idem iudicium de atomo, idem de primo et praecipuo modo, de monade, unde tandem minimum seu monas et omnia seu maximum et totum.

102) *De Minimo* p. 17. Deus est monadum monas, nempe entium entitas. Sicut per monadem omnia sunt unum, ita et per monadem sunt, quando quod unum non est, nihil omnino est.

ist ungereimt anzunehmen, dasjenige Streben, was allen und den einzelnen Dingen angeboren, unzertrennlich und gleichsam wesentlich ist, sey vergeblich und zwecklos. Die Principe des endlichen Guten, Wahren und Dinges würden nicht bestehen gegen das unendliche Böse, Falsche, Leere. Man wende nicht ein, daß das Verlangen nach dem gegenwärtigen Leben auch getäuscht werde. Denn dieses kommt daher, daß die besondere Materie die Gesammtheit der Acte nicht auf einmal, sondern successive und einzeln begreift und daher nur das Gegenwärtige begreift und verlangt. Durch das Gebot der Natur will sie daher immer seyn, aber durch die Unwissenheit, welche von der Zusammenziehung der Form zu dieser individuellen Materie und von der Beschränkung der Materie zu dieser individuellen Form gehört, will sie immer das seyn, was sie ist, weil sie nicht weiß, woher etwas Anderes kommt, und wohin es geht [105]). Diese Unendlichkeit liegt auch als Gegenstand

est contenta. Sensus seipsum non finit, quia quocunque procedat versum, semper et ubique in centro se videt esse horizontis sive per terrae superficiem, sive per universi continentiam; alios subeundo mundos locum prospectus commutarit. Imaginatio et intellectus ultra positum numerum et magnitudinem atque spatium tum ad mathematicum, tum ad physicum obiectum non sistet unquam. Haec quippe infiniti foetura sunt, sicut etiam infinitum circumstat spatium, ita et possibilitas, capacitas, receptio, formabilitas, materia.

105) *De Immenso et innum*, p. 151. Neque nos ab istius lucis apprehensione perturbet, quod et desiderium praesentis vitae (sic ut omnia particularia in praesenti forma perpetuari desiderant) defraudatur; inde enim istud evenit, quod cum materia particularis universos simul actus comprehendere nequeat, successive comprehendit atque sigillatim, ita quod praesens est, tantum cognoscit atque desiderat. Per naturae ergo dictamen vult esse semper, per eam vero (quae est a contractione formae ad hanc materiam

ſeines Strebens vor ihm. Er ſoll ſich alſo aus der kleinen, engen Sphäre des alltäglichen Lebens, die ihn umgibt, zur Betrachtung des Weltalls erheben. Hier wird er die unendliche Macht der ſchaffenden und werdenden Natur, die Ordnungen unermeßlicher Welten und Weſen kennen lernen und einſehen, wie ſich dieſe zahlloſe Mannigfaltigkeit der Dinge in das Eine und Höchſte vereiniget.

Die Unendlichkeit des Weltalls wird von Bruno ausführlich nach theologiſchen, metaphyſiſchen und phyſikaliſchen Gründen betrachtet. Er beſtreitet die entgegengeſetzten Gründe des Ariſtoteles, welcher die Begränztheit der Welt behauptet hatte, weil die Begränztheit nothwendig aus der Vollkommenheit folge, weil alles Körperliche in einem Raum ſeyn müſſe, und weil das Unendliche nicht mit dem Sinn wahrgenommen werden kann, mit blendendem Scharfſinn. Der Gegenſtand war aber von der Art, daß die Gründe für und gegen mit demſelben dialektiſchen Scheine dargeſtellt werden konnten. Seine Anſicht von der Einheit der Subſtanz, von der Identität Gottes und der Natur, deren unendlichen Eigenſchaften und unerſchöpflichen Productionskraft, iſt indeſſen dasjenige, was den Gründen für die Unendlichkeit der Welt für ſeine Vernunft das entſcheidende Uebergewicht gab, nachdem er durch die Betrachtung der Beſtimmung des Menſchen, welche auf das Unendliche gehe, den Verſtand dazu geneigt gemacht hatte. Die Hauptgründe kommen auf folgendes hinaus: 1) Niemand kann ſich einbilden, daß das Univerſum irgend wo aufhöre. 2) Es iſt unſchicklich mit dem Ariſtoteles zu behaupten, das Univerſum ſey begränzt, und exiſtire in ſich ſelbſt, weil dieſes in ſich ſelbſt Beſtehen, nur allein dem unendlichen Univerſum zukommen kann. 3) Es läßt ſich nicht

riam, et limitatione materiae ab hac forma) ignorantiam vult ſemper eſſe hoc, quod eſt; neſcit enim aliud unde venit et quo vadat.

nicht annehmen, das begränzte Universum existire in keinem Orte. Dieses würde so viel seyn, als es existire gar nicht. Denn alles Körperliche und Unkörperliche muß auf körperliche oder unkörperliche Weise in einem Orte seyn. 4) Nimmt man an, daß der Raum eine Gränze habe, so ist das Epikurische Argument unwiderleglich. Wird nehmlich an der Gränze des Raumes ein Pfeil abgeschossen, so fliegt er entweder vorwärts oder nicht. In dem erstern Falle erstreckt sich der Raum noch über die angenommene Gränze hinaus, in dem zweiten wird die Bewegung des Pfeils durch etwas Körperliches jenseits der angenommenen Gränze des Raums gehindert, und dieses muß wiederum in einem Raume seyn. 5) Die Definition des Aristoteles vom Raum (die Gränze der einander umschließenden Körper) paßt nicht auf den ersten, größten und allgemeinsten Raum, der Ort wird dann blos mathematisch und nicht physisch genommen, und zwischen dem Enthaltenden und Enthaltenen, das sich innerhalb jenes bewegt, muß nothwendig Raum seyn. Erklärt man aber den Raum, um die Begränztheit des Weltalls zu behaupten, für das bloße Leere, so setzt man das Weltall in das Nichts. 6) Wenn die unendlich schöpferische Kraft das Körperliche im Raume hervorbringt, so muß dieses nothwendig unendlich seyn, weil man sonst der Natur, die alles Mögliche bewirken kann, das Vermögen entzieht, alles Mögliche bewirkt zu haben. 7) Das Universum im gewöhnlichen Sinne befaßt die Vollkommenheit aller seiner Glieder nicht anders, als wie ein Mensch die Vollkommenheit aller seiner Glieder, und jeder Weltkörper Alles befaßt, was in ihm ist; jenes muß also Alles enthalten, was in ihm seyn kann, und folglich unendlich seyn. 8) Die unendlich wirkende Ursache würde mangelhaft seyn ohne eine unendliche Wirkung. Daher darf in der unendlichen Wirkung nichts von dem fehlen, was darin enthalten seyn muß; die innere Thätigkeit (actio immanens) der Ursache muß eben so unend-

endlich seyn, wie die äußere (actio ad extra, transiens). 9) Die unendliche göttliche Wirksamkeit kann nicht müßig seyn; sie ist aber eben so müßig und neidisch, wenn sie eine endliche Welt, als wenn sie gar keine hervorbringt. 10) Wer die Endlichkeit der Welt behauptet, hebt die Güte und Größe der Gottheit auf. Konnte oder wollte die Gottheit keine unendliche Welt hervorbringen? 11) Die Gottheit konnte entweder gar keine Welt, oder sie mußte eine unendliche hervorbringen. Hat sie nicht das Vermögen, ein unendliches Universum zu schaffen, so hat sie auch nicht das Vermögen, das Universum ins Unendliche zu erhalten; und ist die Gottheit in irgend einer Hinsicht etwas Endliches z. B. als Schöpfer einer endlichen Welt, so ist sie es in allen Hinsichten; denn in ihr ist alles auf alle mögliche Weise Ursache, und alle Dinge und Modi sind in ihr Eins und dasselbe. 12) Die Bewegung der unendlichen Welten rührt nicht von einer äußern bewegenden Ursache, sondern von der ihnen einwohnenden Weltseele her, die ein unendliches Princip der Bewegung ist [106]).

Mit dieser Ansicht von der Unendlichkeit des Weltalls verbindet Bruno eine interessante und erweiterte Vorstellung von dem Kopernikanischen Weltsystem, für welches er sich mit vielem Enthusiasmus erklärte [107]). Er suchte der

106) Buhle Geschichte der neuern Philosophie, 2. Band, S. 297.

107) *Brunus de Maximo* l. III. c. 9. p. 327. 329. Mirum, o Copernice, ut e tanta nostri seculi caecitate, quando omnis philosophiae lux cum ea, quae aliarum quoque rerum inde consequentium est, extincta jacet, emergere potueris; ut ea, quae suppressiore voce proxime praecedente aetate in libro de docta ignorantia Nicolaus Cusanus enunciarat, aliquanto proferres audacius, eo nempe clypeo confisus, quod si opinio vera per se, ut susciperetur,

der Hypothese des Kopernikus von der Bewegung der Erde um die Sonne den Rang einer demonstrirten Wahrheit zu geben, und setzte sie mit seinen metaphysischen Sätzen in Verbindung. Die Weltkörper lassen sich auf zwei Hauptklassen zurückführen, Sonnen und Erden. Die Fixsterne sind Sonnen, die Planeten sind Erden. Jeder Fixstern hat seine Planeten, wenn sie auch uns nicht sichtbar sind. Alle Weltkörper bewegen sich in demselben Himmelsraume, der sie umgibt, und werden durch ihre eigne Schwere gehalten. Die Existenz des Einen ist für die Existenz des Andern nothwendig, weil die Erzeugung, das Bestehn und die Bewegung der Dinge den Zusammenstoß des Entgegengesetzten nothwendig erfodert. Alle Weltkörper sind aus denselben Elementen zusammengesetzt, die auf zwei Gattungen, Wasser und Feuer, zurückkommen. Denn alles, was leuchtet, leuchtet entweder durch sich selbst, wie das Feuer, oder durch ein Medium des Feuers, wie die Flüssigkeit, oder durch beides zusammen. Die Materie aller Weltkörper ist sich vollkommen gleich. Alle Weltkörper leuchten; wo Licht ist, da ist Feuer, und wo Feuer ist, da ist auch Wasser. Das Feuer ist Wasser, das durch die Einwirknng des Lichts gebildet wird. — Der Aether ist einerlei mit dem leeren oder absoluten Raume, der ins Unendliche alle Körper befaßt, und auch der Himmel heißt. Sein Wesen ist Feuer, weil Alles, was er enthält, feuriger Natur ist. Der Raum bekommt den Namen Aether, sofern er durchlaufen wird, darum wird auch der Inbegriff der Gestirne in Hinsicht auf ihre Bewegung Aether genannt; doch kann man ihnen auch diesen Namen in der Hinsicht beilegen, weil sie flammen. In einem engern Sinne heißt Himmel der zusammenhängende Raum, der ein Gestirn umgibt; dann existiren so viel Himmel als Ge-

tur, non esset efficax, saltem pro maiori, quam in supputationibus astronomicis adfert, commoditate, sub specie suppositionis admitteretur.

Gestirne; in einem weitern ist es der Raum eines Systems von Gestirnen, wie unsre Sonne mit ihren Planeten, der Himmel des Himmels; in dem weitesten Sinne wird der unermeßliche Raum darunter verstanden, welcher der Himmel aller Himmel ist. Dieser unermeßliche Himmel ist der Sitz Gottes, der den leeren Raum erfüllt, und der unendliche unaussprechliche Vater des Lichts ist. Der Aether ist der Wohnsitz der Götter des zweiten Ranges, und die Sterne sind der Wohnsitz der Seligen. Die Kraft der Gottheit verbreitet Leben durch das Unermeßliche, sie gibt den Gestirnen mancherlei Bewegungen, und noch mehrere als unsere Erde hat. Die Ursache der Bewegung der Gestirne im ätherischen Raume ist die ihnen inwohnende Seele; der Körper folgt dem leichten Anstoße, welchen ihm die Seele ertheilt, und der Raum setzt kein Hinderniß entgegen. Das Princip, in welchem die Ursache der Bewegung gegründet ist, ist die Empfindung (sensus). Ein höherer Grad der Empfindung ist die Erkenntniß, auf welche die Begierde folgt. Der Zweck der Thätigkeit ist Selbsterhaltung. — So wie der menschliche Körper belebt ist, so sind es alle übrige Dinge, wenn sie auch jenen noch so unähnlich sind, und selbst die Steine haben Leben und Empfindung. Alle Planeten und Sonnen sind bewohnt von Geschöpfen, welches schon durch die Oberfläche des Mondes und der Sonne wahrscheinlich wird. Das Weltall kann demnach als ein unendliches Thier vorgestellt werden, in welchem Alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt [108]).

Es ist ganz natürlich, daß Bruno auf sein philosophisches System einen großen Werth setzte. Er war sich bewußt, daß es die Frucht seines selbstthätigen Ringens und Strebens nach Wahrheit war, und daß er dabei nicht, wie so viele, die Befriedigung eines niedern subjectiven Zwecks

108) *Bruno de Maximo* p. 346. 379. 426. 478. 498.

Zwecks gesucht hatte [109]). Er wußte, daß seine Philosophie nicht die gewöhnliche und von der gewöhnlichen Ueberzeugung weit entfernt, daß sie in ihrer Tiefe und Ausbreitung nicht leicht zu fassen war. Er war sich bewußt, daß er von den Alten angeregt und auf die Spur gebracht worden, daß er ihnen viele Ideen verdanke, aber dennoch war das Ganze sein Eigenthum. Und so wie seine Philosophie aus seinem ganzen Geiste hervorgegangen war, so glaubte er auch, daß sie den ganzen Menschen befriedige, die Sinne aufkläre, den Verstand verherrliche und den Menschen zur wahren Glückseligkeit leite, die ihm in seinem Verhältnisse zur Natur möglich ist. Wir dürfen, sagt er, bei der Ueberzeugung, daß die Materie durch innere Thätigkeit, durch unendliche Mannigfaltigkeit geformt und gebildet wird, ohne der Substanz nach verändert zu werden, nicht fürchten, daß eine Sache wirklich untergehe. Die Betrachtung der beständigen Veränderlichkeit setzt das Gemüth in die Stimmung, daß kein ungünstiger Zufall durch Schmerz und Furcht es niederbeugen, kein Glück durch Vergnügen oder Hofnung zu sehr erheben kann. Sie leitet uns auf den Weg zur wahren Moralität und Großmuth, zur Verachtung jeder kleinlichen und niedrigen Denkart. Wir ersteigen durch sie eine höhere Stufe als die Götter, welche der Pöbel anbetet, denn wir werden nun echte Kenner der Geschichte der Natur, die in uns selbst geschrieben steht, und regelmäßige Befolger der göttlichen Gesetze, die in dem Innersten unsers Herzens eingegraben sind, und empfangen die unwandelbare Ueberzeugung, daß Alles gut, für das Gute und zum Guten ist, weil es von dem Guten herrührt [110]).

Bei allen diesen wahren oder eingebildeten Vorzügen täuschte sich doch Bruno in Ansehung des Verhältnisses seiner

109) *Bruno de Maximo* l. VIII. c. 1.

110) *Bruno de l'infinito universo e de' Mondi.* Venetia 1584 am Ende des fünften Dialogs.

ſeiner Philoſophie zur Moralität. Denn bei ſeinem Pantheismus hätte nothwendig die Subſtantialität der vernünftigen Weſen, und die Selbſtſtändigkeit, welche die Entſchließungen der Freiheit vorausſetzen, gänzlich aufgehen und in die unendliche Kraft der einzigen Subſtanz, welche die Materie und Form alles möglichen und wirklichen Seyns enthält, verſchlungen werden müſſen [111]), wenn er ſich das Verhältniß des Einzelnen zu der allgemeinen Subſtanz deutlich und beſtimmt gedacht hätte. Er ſchwankte aber über dieſen Hauptpunct, wie man ſchon daraus ſiehet, daß er in ſeiner Schrift de monade Gott die monas monadum nennt, und den Monaden Atomen, ſo wie den Seelen eine Art von Subſtanzialität beilegt, wobei es unbeſtimmt bleibt, wie dieſe Subſtanzialität ſich zur einen Subſtanz verhalte. Noch mehr ſchwand dieſes unbeſtimmte Verhältniß vor der Kraft des ſittlichen Gefühles dahin und er ſprach alsdann in denſelben Ausdrücken, als wenn er der gemeinen Ueberzeugung zugethan wäre.

Die

111) Wirklich iſt er zuweilen ſo offenherzig, daß er, wie es die Conſequenz des Syſtemes foderte, einen allgemeinen Determinismus einräumet, z. B. *de immenſo et innumerabilibus* l. I. c. 11. p. 189. Divina eſſentia eſt infinita. Modum eſſendi modus poſſendi ſequitur. Modum poſſendi conſequitur operandi modus. Deus eſt ſimpliciſſima eſſentia, in qua nulla compoſitio poteſt eſſe vel diverſitas intrinſece. Conſequenter in eodem idem eſt eſſe, poſſe, agere, velle, eſſentia, potentia, actio, voluntas et quidquid de eo vere dici poteſt, quia ipſe ipſa eſt veritas. Conſequenter Dei voluntas eſt ſuper omnia ideoque fruſtrari non poteſt, neque per ſe ipſam, neque per aliud. Conſequenter voluntas divina eſt non modo neceſſaria, ſed etiam eſt ipſa neceſſitas, cuius oppoſitum non eſt impoſſibile modo, ſed etiam ipſa impoſſibilitas. Neceſſitas et libertas ſunt unum, unde non eſt formidandum, quod, cum agat neceſſitate naturae, non libere agat; ſed potius, imo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam neceſſitas et natura, imo naturae neceſſitas requirit.

Die andere schwache Seite des Systems liegt in seiner Begründung. Es ist kein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß, es liegt außer dem Wahrnehmungskreise und dem Horizonte des Verstandes. Die Möglichkeit eines Universums, in welchem sich die Materie durch innere Thätigkeit auf mannigfaltige Weise bildet und gestaltet, wo die Substanz immer unveränderlich bleibt, aber die Formen des Wesens ins Unendliche wechseln, so daß in zwei Augenblicken nicht zwei durchaus identische Dinge oder Modificationen der Substanz gefunden werden können [112]), kann man wohl zugeben. Diese Abwesenheit des innern Widerspruchs ist aber auch das Geringste, was man von einem Systeme zu fodern berechtiget ist. Dagegen fehlet es an den Ueberzeugungsgründen, daß es so ist, und daß es nicht anders seyn kann, durchaus. Die Neuplatoniker von Alexandrien waren darauf bedacht, gleich vorerst ihrem Systeme eine feste Stütze zu geben, indem sie die Erkenntnißquelle, woraus dieses überschwengliche Wissen folgte, zu bestimmen suchten: sie nahmen aber ihre Zuflucht zur Dichtung eines absoluten Erkenntnißvermögens, einer intellectuellen Anschauung, in welcher das Schauen und das übersinnliche Seyn identisch sey. Bruno gedenkt zwar auch zuweilen dieser Uebervernunft, die er mens nennt; allein er schöpfte diese Lehre mit mehrern Andern des Mittelalters nur aus der Quelle der Ueberlieferung und ließ sie in dem Zustande eines bloßen Nothbehelfes [113]). Ja er machte nicht einmal

112) *Brunus de Maximo et Immenso* l. II. c. 7. p. 319. Atqui nobis eadem numero materia atque substantia est aeterna et in aeterno motu et (per composita, quae constituit) mutatione. Forma vero circa hanc eandem materiam numero eadem neque fuit neque erit unquam, sicut neque possibile est, vel in duobus instantibus omnino eandem se similiter habentem cum veritate posse asseverare.

113) In der *Summa Terminorum Metaphysicorum, ad capessendum Logicae et Philosophiae studium, ex Iordani Bruni*

einmal Gebrauch von ihr, da wo sie zur Begründung seiner Lehre nothwendig gewesen wäre, sondern bediente sich lieber des Raisonnements, gleichsam als wenn er dieser übernatürlichen Erkenntnißquelle nicht recht getrauet hätte. Allein seine Schlüsse bringen uns in der Ueberzeugung keinen Schritt weiter. Denn eines Theils sucht er aus ontologischen Begreiffen von Materie, Form, Substanz die Einheit der Ursubstanz abzuleiten, welche wegen ihrer Inhaltlosigkeit zwar geschmeidig genug sind, daß sie allerlei in sich aufnehmen, aber eben deswegen auch keine überzeugende Erkenntniß von dem, was allen Dingen zum Grunde liegt, gewähren können; andern Theils sind seine Schlüsse von der Bestimmung des Menschen und dem auf das Unendliche gerichteten Streben auf die Wirklichkeit desselben doch nur Fehlschlüsse, weil aus diesen Prämissen auch etwas anderes geschlossen werden kann, und das Streben der theoretischen und praktischen Vernunft nicht unterschieden wird. Diese Schlüsse thaten dem von seinen Ideen so begeisterten Manne so wenig Genüge, daß er selbst das Unvermögen des menschlichen Geistes eingestand, das erste Princip und die erste Ursache zu ergründen, und zu begreifen, wie ein Wesen alles seyn könne und alles sey. Er setzte bescheiden hinzu, daß unsere Erkenntniß nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, und das Absolute, Unermeßliche, Unvergleichliche kein für dieselbe angemessener Gegen-

*Bruni Nolani Entis deſcenſu manuſcr. excerpta, nunc primum luci commiſſa* a Raphaele Eglino Iconio Tigurino. Tiguri, 1595. 4. Man sehe Füllebörns Beiträge 11. St. S. 4. wo auch der Artikel cognitio ganz mitgetheilt ist. S. 8. Sequitur mens ſuperior intellectu et omni cognitione, quae ſimplici intuitu abſque ullo diſcurſu praecedente vel concomitante, vel numero, vel diſtractione, omnia comprehendit et proportionatur ſpeculo tum vivo tum pleno, quod idem eſt lux ſpeculum et omnes figurae.

Gegenstand sey. Doch diese Geständnisse nöthigten ihn die vergeblichen Versuche, das Eine, welches Alles ist, in Gedanken und Worte zu fassen, ab, nachdem er sich schon dieser Speculation hingegeben hatte, und anstatt diese Gedanken weiter zu entwickeln, und eine bestimmte Erkenntniß des Vermögens und Unvermögens der Vernunft zu Stande zu bringen, blieb er vielmehr in dem Zuge der Speculation begriffen, und dachte nicht daran, sie aufzugeben, sondern sie nur etwas von der schwindelnden Höhe herabzuziehen. Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, sagt er, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns hinaufschwingen, wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in Allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur ein Wesen ausmachen [114]). Dieses ist aber ein bloßer Nothbehelf, da nach dem Systeme die Weltseele und das höchste Wesen ja ein und dasselbe seyn soll. Eins von beiden also, entweder ist hier Inconsequenz, oder die Weltseele ist eben so wenig erkennbar, als das höchste Wesen. Und wenn er seiner besonnern Reflexion ungeachtet wiederum das Eine Höchste zu erklären sucht, so beweist die neue Art durch entgegengesetzte Begriffe, die einander aufheben und doch in dem Einen identisch seyn sollen, die Leerheit des Begriffs von diesem Wesen und das vergebliche Bemühen der menschlichen Vernunft nach einem Wissen von diesem Gegenstande [115]). Daß übrigens Bruno auf diese schwache Seite seines Systemes weniger achtete und wenig sich um einen festen Grund bekümmernd, nur immer auf die Ausführung desselben bedacht war, das erklärt sich aus

114) S. oben Nr. XII.

115) *Bruno de Minimo* p. 17. In minimo, simplici monade opposita omnia sunt idem, par et impar, multa et pauca, finita et infinita, ideo quod minimum est, idem est maximum et quidquid inter haec.

aus der Vereinigung des poetischen und philosophischen Geistes, aus dem lebhaften Interesse, womit er die Hauptideen einmal aufgefaßt hatte, und manche neue Wahrheiten, die er zum Theil als seine Entdeckungen betrachten konnte, wie z. B. das Kopernikanische Weltsystem, welchem er mathematische Gewißheit gegeben zu haben glaubte, und mit seinem metaphysischen Systeme auf das innigste verwebt hatte, so wie die Erhabenheit der Idee und die Einheit des Systems mußten nicht wenig beitragen, seine Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen zu erhalten.

Die Gerechtigkeit muß man übrigens dem Bruno widerfahren lassen, daß er den Pantheismus mit originellem Geiste aufgefaßt und dargestellt hat. Er vereinigte das Eigenthümliche des Eleatischen und Neuplatonischen Systemes, und vermied die strenge Entgegensetzung des sinnlichen Vorstellungsvermögens und des Verstandes in dem ersten und die excentrischen Erdichtungen übersinnlicher Wesen in dem andern. Bruno hielt sich mehr an das Wirkliche, zog die Gottheit hernieder in die Sphäre der Natur, und stellte sie als die unendliche productive Kraft der Natur dar, welche Alles ist und Alles seyn kann durch die ins Unendliche fortschreitende Entfaltung ihres Vermögens mit Uebergehung aller Schwärmerei über die Emanationen und Erzeugungen außer und über der Welt. Das System hatte dadurch unstreitig gewonnen, es war gleichsam mehr in sich concentrirt und gewichtvoller geworden. Nur das Verhältniß der einzelnen Dinge zu der Einen Substanz war noch unbestimmt geblieben, und erwartete noch die Deutlichkeit und Präcision eines metaphysischen Kopfes. Ueberhaupt enthielt es noch den Keim von manchen neuen Ansichten und Ideen, welche in späteren Zeiten von andern philosophischen Köpfen entwickelt wurden. So findet man die Keime von Leibnitzens Monadologie, und noch mehr von der Naturphilosophie. Die

ungünstigen Schicksale des Mannes hatten sein System eine Zeit lang in Vergessenheit oder Verachtung gebracht, bis die neuern Zeiten eine gerechtere und vorurtheilfreiere Würdigung seines Verdienstes und seiner Verirrung ihm haben angedeihen lassen.

Wir lassen auf Bruno sogleich einige Denker folgen, welche Aristoteles Philosophie ebenfalls zu bestreiten und eine Reform zu bewirken sich angelegen seyn ließen, ob sie ihm gleich nicht an Geist gleichkamen. Eine vorzügliche Stelle unter diesen verdient Pierre de Ramée oder Ramus, welcher in der Picardie 1515 geboren war. Sein Vater war ein armer Köhler, stammte aber aus einer edlen Familie im Lüttichschen ab, welche durch Kriege verarmt und in die Picardie gezogen war. Die unglaubliche Lernbegierde des Ramus überwand alle Schwierigkeiten, welche ihm die Armuth entgegensetzte, glücklich. Er hatte in der lateinischen und griechischen Sprache einen guten Grund gelegt, viertehalb Jahr die Philosophie des Aristoteles, besonders aber die Logik und die Mathematik gehört und auf beide Wissenschaften vielen Fleiß gewandt. Als er Magister werden wollte, wählte er zur Disputation die Thesis: Alles, was Aristoteles gesagt habe, sey nicht wahr. Seine Examinatoren waren über diese damals höchst auffallende Behauptung, welche Ramus gewiß auch nicht so ernstlich meinte, erstaunt, konnten sie aber durch ihre Einwürfe nicht umstoßen, mit so viel Geschicklichkeit und Gewandtheit disputirte Ramus einen ganzen Tag über. Nachdem er Magister geworden war, ging er mit sich zu Rathe, worin er die logische Kunst des Aristoteles, worauf er seine Zeit größtentheils verwendet hatte, nunmehr anwenden könnte, und was ihm überhaupt das logische Studium genützt habe, und da er sich gestehen mußte, daß er weder in der Beredtsamkeit, noch in der Poesie, noch in der Geschichte und in der Kenntniß des Alterthums ein-

sichts-

sichtsvoller geworden, so beklagte er sein Schicksal, daß er von der so hoch gepriesenen Weisheit des Aristoteles keinen Nutzen empfunden habe, ja selbst nicht einmal denselben nur einzusehen im Stande sey [116]). Um indessen doch nicht ganz unthätig zu seyn, nahm er das vier Jahr lang unterbrochene Studium der Beredtsamkeit wieder vor, und gab darin Unterricht. Während dem hielt er immer jene Ideen von Aristoteles Logik fest, und forschte, ob er von derselben in der Lectüre der Dichter und Redner irgend einen Gebrauch machen könnte. In dem Cicero und Quinctilian fand er die Eintheilung der Dialektik in die Lehre von der Erfindung und Disposition, aber ohne weitere Regeln zur praktischen Anwendung. Einige Zeit darauf hielt er Vorlesungen über Aristoteles logische Bücher und machte sich eine schärfere Beobachtung zum Gesetz. Jetzt entdeckte er in einzelnen Theilen zwar beschränkte Brauchbarkeit; aber nicht in dem Ganzen. Er verglich alle über die Logik he-

116) *Rami Animadversiones Aristotelicae* l. IV. Candide et simpliciter explicabo, quomodo Aristotelis tenebris liberatus sum. Cum tres annos sexque menses in philosophia Aristotelis ex academiae nostrae legibus posuissem, logicis Aristotelis libris cognoscendis, disputandis, meditandis (ex omnibus enim Aristotelis libris logici praecipue toto triennii tempore clamantur et reclamantur) cum, inquam, tempus illud ita traduxissem, et iam ut absolutus artium scilicet magister philosophica laurea donatus essem, subducta aetatis meae ratione in Aristoteleis artibus consumtae, consideravi, quibus in rebus logicas Aristotelis artes, (quas antea tot clamoribus et sudoribus didiceram) inposterum exercerem; non in historia et antiquitate rerum prudentiorem, non in dicendo disertiorem, non in poesi promtiorem, non denique ulla in re me sapientiorem factum deprehendi. Hei misero mihi, ut obstupui, ut alte ingemui, ut me naturamque meam deploravi, ut infelici quodam miseroque fato et ingenio a Musis prorsus abhorrenti me natum esse iudicavi, qui nullum fructum eius sapientiae, quae tanta in Aristotelis logicis praedicaretur, percipere aut cernere tantis laboribus potuissem.

bekannt gemachten neuern Schriften; er fand nichts anders als Wiederholung der Aristotelischen Logik mit einzelnen tadelnden Urtheilen, im Ganzen aber Verwirrung und gänzliche Hintansetzung der Hauptsache, nehmlich der praktischen Anwendung. Endlich führte ihn die Lectüre der galnischen Schrift von den Lehrsätzen des Hippocrates und Plato auf das Studium der Platonischen Dialogen, und er lernte in denselben das freie Selbstdenken ohne alles Vorurtheil der Autorität und die treffliche Sokratische Methode schätzen, und machte einen Versuch, dieselbe wieder ins Leben zurückzurufen und Aristoteles Ansehen, dessen Lehre vielleicht nur täuschend sey, ganz auf die Seite zu setzen [117]). Nach diesen Ansichten, mit diesem von den Fesseln der scholastischen Schule befreieten Sinne studirte er nochmals das Organon des Aristoteles und prüfte es nach den Forderungen der Platonischen Methode. Er fand keine Definition der Logik, und vermißte auch die Eintheilung, welche Cicero und Quinctilian gegeben hatten; viele überflüssige Regeln in verwirrter Ordnung mit Uebergehung der nothwendigen, waren ihm anstößig. So wie er sich von der Verwerflichkeit der Aristotelischen Logik überzeugt hatte, machte er sich gleich daran, eine neue, seinen eignen und den fremden bessern, besonders Platonischen Ansichten angemessene auszuarbeiten, welche vollständiger, richtiger, deutlicher und brauchbarer wäre. Beide Werke, worin er das Verdammungsurtheil über die Aristotelische Logik aussprach, und eine bessere vortrug, erschienen zu Paris

117) *Ramus* ibid. Quid plura? Coepi egomet mecum (cum alio enim id mihi religiosum fuisset) sic cogitare: Hem? quid vetat paulisper σωκρατιζειν et omissa Aristotelis auctoritate quaerere verane et propria dialecticae sit Aristotelis doctrina? Fortasse enim philosophus iste sua nos auctoritate decepit? ut mirum esse mihi diutius non debeat, si fructum, qui nullus inesset, in his libris non invenerim. Quid si commentitia ista sit doctrina? Nonne frustra me torqueo et crucio, ut e sterili et arido solo fruges capiam?

Paris in einem Jahre, nehmlich 1543 [118]). Diese Sache erregte, wie man leicht denken kann, die größte Sensation. Es war zwar nicht ganz unerhört, daß die Aristotelische Philosophie von einzelnen bestritten wurde, daß aber gerade derjenige Theil derselben, welcher als das unübertroffene Meisterstück des philosophischen Scharfsinnes und als das Organon alles wissenschaftlichen Denkens bisher gegolten hatte, von einem jungen Geleheten bei seinem ersten Auftritte in der gelehrten Welt für fehlerhaft, täuschend und unbrauchbar erklärt wurde, dieses mußte nicht nur als unerhört, sondern auch nach der gemeinen Denkart als der größte Frevel erscheinen. Unter dem allgemeinen Geschrei der Aristoteliker trat besonders Antonius Govеanus, ein nicht unberühmter, in dem Griechischen und Lateinischen geübter Rechtsgelehrter, als Verfechter des Aristoteles besonders hervor [118b]). Die Sache wurde indessen für so wichtig gehalten, als wenn dadurch das Heil der Religion und Wissenschaften gefährdet wäre, daß sie von seinen Gegnern an den königlichen Gerichtshof erster Instanz, dann an das Parlament gebracht, und als dieses Miene machte, die Klage in rechtlicher Form zu entscheiden, demselben wieder entzogen und nach einer Entscheidung des königlichen Ministeriums einer Commission von fünf Gelehrten, wovon der Kläger Goveanus und der Beklagte jeder zwei und der König den fünften wählte, zur Entscheidung

118) *Petri Rami Dialecticae institutiones ad celeberrimam et illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam.* Paris 1543. 8. Eiusdem *Aristotelicae animadversiones.* Paris 1543. 8. Eine zweite Auflage von beiden Werken erschien 1548, und von dem zweiten eine dritte 1556. Die Animadversiones waren in den letzten Ausgaben sehr erweitert und verbessert worden.

118b) *Anton. Goveani responsio ad Rami calumnias pro Aristotele.* Paris 1543. 8. *P. Gallandii oratio contra novam academiam P. Rami.* Paris 1551. 4.

dung übergeben wurde. Die Mehrheit der Richter war gegen Ramus als einen Neuerer eingenommen, und sie hatten schon vor Untersuchung der Sache das Verdammungsurtheil gefällt. Der Ausgang des Processes konnte für diesen Gelehrten daher nicht günstig ausfallen, wenn er auch alles Recht auf seiner Seite gehabt hätte, welches doch der Fall nicht war. Ramus war viel zu rasch in seinen Schlüssen und unterschied nicht die Logik als Inbegriff der Denkregeln, und den logisch methodischen Vortrag derselben. Wenn es auch an Methode fehlte, so konnten doch die Regeln des Denkens selbst richtig seyn. Er hatte auch einen zu unvollständigen Begriff von der Methode, und machte keinen Unterschied zwischen der Methode des Forschens und des Vortrags des Gefundenen. Daher bestand er steif und fest darauf, die Logik so wie jede Wissenschaft müsse von der Definition ausgehen und dann mit der Eintheilung des Objects anfangen, und weil er diese Ordnung nicht von Aristoteles befolgt fand, so verwarf er darum die ganze Logik desselben. Die Gegner waren aber eben so wenig im Stande, diese Streitsache aus rein wissenschaftlichen Gründen zu beurtheilen. Vorurtheile herrschten auf beiden Seiten, aber darin leuchtete eine aufgeklärtere Denkungsart des Ramus hervor, daß er einen wissenschaftlichen Streit auch auf wissenschaftliche Weise nach Gründen der Vernunft wollte behandelt wissen, seine Gegner aber mehr durch willkürliche Gewalt, List, Verleumdung, und durch den weltlichen Arm die Entscheidung suchten. Die Sentenz der Commission, welche 1544 publicirt wurde, ist schon ein hinlänglicher Beweis von dem ungerechten und willkürlichen Verfahren, welches sie sich erlaubte, und die Schilderung, welche Audomerus Talaeus, ein warmer Freund des Ramus, davon gibt, erhält durch sie schon allein Glaubwürdigkeit. Der Druck und der Verkauf der beiden Bücher des Ramus wurde in dem ganzen Königreiche unter der Strafe der Confiscation und selbst körperlicher

Züch-

Züchtigung verboten, und dem Ramus unter Androhung derselben Strafe befohlen, nicht diese Bücher abschreiben und verbreiten zu lassen, nicht über sie Vorlesungen zu halten, nicht Logik und Philosophie ohne specielle Erlaubniß des Königs vorzutragen, nicht mehr solche Lügen und Anzüglichkeiten gegen Aristoteles, gegen andere alte in Credit stehende Autoren, gegen die Pariser Universität und deren Mitglieder auszustoßen. Ramus Gegner äußerten eine kindische Freude über diesen Urtheilsspruch, welcher lateinisch und französisch in allen Straßen von Paris angeschlagen und an alle auswärtige Universitäten geschickt wurde. In Schauspielen feierte man den Triumph und erlaubte sich alle Schmähungen gegen Ramus [119]). Dieser gemishandelte Gelehrte, der den Mund nicht aufthun durfte, ertrug alles mit der größten Gelassenheit und wartete bessere Zeiten ab, welche auch bald erfolgten. Die Freude seiner Feinde wurde schon in demselben Jahre verbittert, als Ramus, um Schüler nach Paris zu ziehen, welche Paris der Pest wegen verlassen hatten, wieder zum Lehrer der Beredtsamkeit in dem College de Prele angenommen wurde und in dieser Stelle trotz der Widersetzlichkeit der Sorbonne bestätiget wurde. Als der König Heinrich II. Franz dem I. 1547 in der Regierung folgte, bei welchem der Herzog Karl von Bourbon und der Cardinal Karl von Lothringen alles galten, da wurde das Urtheil gegen Ramus cassiret; er erhielt nicht allein die Erlaubniß, die beiden confiscirten Schriften von neuem herauszugeben und über die Philosophie zu lesen, sondern er bekam auch 1551 die Stelle eines königlichen Professors der Beredtsamkeit

und

119) *Bayle* Dictionnaire: Ramus. T. IV. p. 29. *Bulaeus* Historia Un. Par. T. VI. p. .... *Crevier* Histoire de l'université de Paris. T. V. pag. 388. *Launoius* de varia Aristotelis fortuna. Wittenb. 1720. p. 245. und die daselbst p. 254. angeführte Academia des Audomer Taläus.

und der Philosophie. Durch dieses Glück begünstiget, dachte er wieder ernstlicher an die Reform der Philosophie, suchte auch in der Physik und Metaphysik eine bessere Methode einzuführen, und schrieb über beide Wissenschaften Lehrbücher, in welchen diese Theile der Aristotelischen Philosophie eben so heftig und übereilt bestritten wurden, als früherhin die Dialektik [120]). Ganz ruhig ließen ihn während der Zeit seine Gegner nicht, sondern neckten ihn in Schriften und vor Gerichte mit Vorwürfen und Klagen, die zum Theil sehr sonderbar waren, z. B. daß er seinen Zuhörern einen zu freien Geist durch gewisse Stellen des Augustinus einflöße, daß er mit der Philosophie Beredtsamkeit verbinde, welches gegen die Observanz sey, daß er mit den königlichen Professoren eine neue Aussprache des q in dem Lateinischen einführen wolle, u. dergl. [121]). Aber bedeutender waren die Verfolgungen, die er sich durch seine Neigung zur Seite der Hugenotten und durch Begünstigung der Reformation der Kirche zuzog. Denn hier konnte ihn selbst der Wille des Königs nicht genug schützen. Er mußte flüchtig werden und sich verbergen. Seine Bibliothek im College de Prele wurde geplündert. Während der Religionskriege in Frankreich verlor er jederzeit seine Lehrstelle und mußte flüchtig werden. Als der Ausbruch des dritten Religionskrieges zu befürchten war, und Ramus sahe, daß die Reformirten auf keine Sicherheit in Paris rechnen konnten, sahe er sich nach einer Lehrstelle auf deutschen Universitäten, namentlich in Genf, um, allein seine Unterhandlungen deswegen zerschlugen sich wegen der steifen Anhänglichkeit an Aristoteles [122]). Einen ehrenvollen

120) *Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos Aristotelis libros.* Paris 1565. 8. *Scholarum metaphysicarum libri XIV in totidem metaphysicos Aristotelis libros.* Paris 1566. 8.

121) *Bayle* l. c. p. 29. *Bulaeus* T. VI. p. 439.

122) Beza sagt in dem 26. Briefe, seine Anstellung in Genf

vollen Ruf nach Bologna und Krakau nahm Ramus, der Religion wegen nicht an. Die Reise, welche er in dem Jahre 1568 bis 1571 machte, brachte ihn der Erfüllung seiner Wünsche nicht näher. Er ward zwar zu Zürich, Basel, Heidelberg mit Auszeichnung empfangen, aber auch Viele ließen ihm ihren Widerwillen gegen den Gegner des Aristoteles auf eine leidenschaftliche Weise empfinden. Sein Versuch, den Jacob Schegk, einen der berühmtesten Aristoteliker und Lehrer der Physik auf der Universität zu Tübingen, zu gewinnen und ihn zu bewegen ein neues System der Physik an die Stelle des Aristotelischen zu setzen, schlug fehl [123]). Da er sich keine Hofnung machen konnte, auf deutschen Universitäten angestellt zu werden, so kam er zu seinem Unglück nach Paris im J. 1571 zurück, denn er wurde das Jahr darauf in der Nacht der verabscheuungswürdigen Bluthochzeit durch Jacques Charpentier (Carpentarius), seinen Todfeind, auf die schändlichste Weise gemordet.

Ramus gehört nicht zu den Philosophen, welche sich durch Originalität und tiefen Forschungsgeist gerechte Ansprüche auf Bewunderung und Hochschätzung erworben haben. Er besaß nur einen hellen Kopf und eine allgemeine Bildung des Geistes, welche er vorzüglich dem Studium

fände zweierlei Hindernisse, das eine, weil keine Lehrstelle bei ihnen erledigt sey, das andere, quod nobis certum ac constitutum sit, et in ipsis tradendis logicis et in ceteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententia ne tantillum quidem deflectere.

123) Ramus hatte seine mit Schegk gewechselten Briefe drucken lassen, um die steife Parteilichkeit dieses Gelehrten für Aristoteles öffentlich zur Schau zu stellen. Dagegen verantwortet sich Schegk in seinem Hyperaspistes responsi ad quatuor epistolas Petri Rami contra se editas. Tubingae 1570. 4. Dagegen erschien P. Rami defensio adversus Schegkium. Lausannae 1571. 4.

dium des classischen Alterthums verdankte. Sein Charakter war vortreflich. Mäßigkeit, Keuschheit, Arbeitsamkeit, Gutthätigkeit, Standhaftigkeit in Ertragung des Unglücks und Wahrheitsliebe rühmen seine Zeitgenossen mit Recht an ihm [124]). Einige Fehler, als Eitelkeit, Widersprechungsgeist, Hartnäckigkeit im Behaupten seiner Meinungen entsprangen theils aus seinen guten Eigenschaften, theils aus der Beschränktheit seines Verstandes, waren aber auch nothwendig, wenn er nur den Plan, ein Reformator der Philosophie zu werden, fassen wollte. Die freie und aufgeklärte Denkart, welche er in den Denkmälern des Alterthums gefunden und sich angeeignet hatte, sein practischer Sinn und sein Geschmack, welcher durch dasselbe Mittel gebildet worden war, mußten ihm wohl die Augen in Ansehung der schlechten Beschaffenheit der gewöhnlichen Philosophie in den Schulen öffnen, und vorzüglich wurde ihm die steife Anhänglichkeit und der blinde Autoritätsglaube, durch welche jedes Anstreben nach dem Bessern verhindert wurde, zuwider. Zunächst richtete er seine Aufmerksamkeit auf die Logik, welcher er einen schönen Theil seiner Jugendjahre und das eifrigste Studium geweihet hatte. Er fand, daß ihm dasselbe ganz nutzlos gewesen sey, indem es keine Hülfe zu Erfindung und lichtvoller Anordnung der Gedanken darbot, und aus diesem Grunde erklärte er sowohl die Logik, wie sie damals in den Hörsälen der Philosophie vorgetragen wurde, als auch diejenige, welche Aristoteles aufgestellt hatte, weil sie nicht mit der Definition und Eintheilung anfing, für verwerflich. Er ging dann weiter und bestritt auch die Metaphysik und Physik desselben Denkers, kurz, er suchte die ganze Aristotelische Philosophie zu verdrängen und eine neue einzuführen. Seinem Geist fehlte es aber an Tiefe, um einzusehen, woran es hauptsächlich der Philosophie gebreche, und wodurch ihr aufgeholfen werden müsse; er blieb

124) *Bayle* Ramus T. IV. p. 28.

blieb nur an dem Aeußerlichen, an der Methode des Vortrags und an der Anwendung zu gewissen Zwecken stehen. Die Eitelkeit hinderte, daß er sich selbst nicht recht kennen lernte, sich aber doch den innern Ruf zu einem Reformator der Philosophie zutrauete. Doch diesmal waren die Wirkungen der Eitelkeit mehr wohlthätig als schädlich. Denn so unbedeutend auch die Reform der Logik und noch mehr der Philosophie selbst war, so bewirkte er doch eine Reaction durch den lebhaften Kampf gegen Aristoteles Alleinherrschaft, durch welchen der Grund zu einer freiern Denkart und richtigern Methode im Philosophiren gelegt wurde. Ramus Verdienst besteht in der Bestreitung der Aristotelischen Philosophie, in dem Versuch einer neuen Logik und in der Einführung einer bessern didaktischen Methode, und überhaupt darin, daß er das Selbstdenken in der Philosophie wieder empor zu bringen und die Herrschaft des Autoritätsglaubens zu stürzen strebte.

Das Hauptgebrechen, welches er an der Aristotelischen Logik rügte, bestand darin, daß sie kein treues Bild der natürlichen Logik sey, und anstatt die Züge der dem Menschen ursprünglich beiwohnenden Denkkunst leserlicher zu machen, sie durch falsche Künstelei verdunkele [125]). Er tadelt daher an ihr, daß sie keinen wissenschaftlichen Charakter habe, weil es ihr an Definition und Eintheilung mangele; sie enthalte eine Menge unnützer und entbehrlicher Regeln ohne Ordnung, wodurch der Verstand nur verwirrt werde, und viele nothwendige Regeln seyen ganz übergangen; daß ihr Gebrauch nur allein auf Schulzänkereien und Sophistereien bezogen und der wahre Zweck der Wissenschaft ganz verfehlt sey. Die Theorie der einfachen Schlüsse

125) *Petri Rami dialecticae institutiones, item Aristotelicae animadversiones.* Basil. 1575. 8. p. 110. Ars dialectica est imago naturalis dialecticae; in commentariis autem

Schlüsse habe zwar Aristoteles erfunden, aber sie auch dunkel, schwierig und eben deswegen unbrauchbar gemacht, und das Uebel sey durch seiner Nachfolger verwickelte Theorie von dem zusammengesetzten Schlusse noch größer geworden. Zudem habe man nicht einmal die Gewißheit, daß die verhandenen Schriften des Aristoteles echt und unverfälscht seyen, und die Aristoteliker hätten also kein Recht sich nach diesem zu nennen, und auf sein Ansehen sich zu stützen. Dieses Urtheil beweiset, wie wenig Ramus in den Geist der Aristotelischen Analyse und Methode eingedrungen war, und wie sehr es ihm an dem ersten Erforderniß, über ein fremdes Geisteswerk zu urtheilen, fehlte, nehmlich an der Fähigkeit sich auf den Standpunkt eines Denkers zu versezzen. Sein Tadel kommt darauf zurück, daß Aristoteles nicht synthetisch verfahren sey; da er doch nur den analytischen Weg gehen wollte und konnte; er ist einseitig und ungerecht, weil er nicht das Gelungene von dem Mangelhaften und Unvollkommenen, nicht die Fehler des Aristoteles und seiner Nachfolger gehörig unterscheidet.

Seine eigne Logik hat den Vorzug, daß sie sehr einfach und verständlich ist; sie enthält sich aller Subtilitäten und erläutert die mit großer Klarheit vorgetragenen Regeln durch Beispiele aus den alten Schriftstellern, vorzüglich die Regeln der Dichter und Redner. Allein sie ist auch sehr oberflächlich. Ohne Analyse des Denkens, ohne scharfe Erörterung der Functionen und Formen desselben, stellt sie nur die logischen Formen mehr zu dem künstlerischen als wissenschaftlichen Gebrauche auf. Denn das bene dissere war ihm der gemeinschaftliche Zweck der Logik und Rhetorik, welcher durch die Erfindung, Anordnung, Ausführung, das Behalten und den Vor-

tem Aristotelis nihil est ad naturae monitionem propositum; nihil (si naturae veritatem spectes) non confusum, non perturbatum, contaminatum, non foedatum; ars igitur dialectica in commentariis Aristotelis nulla est.

Vortrag oder die Action erreicht werde. Der Logik wies er das Geschäft der Erfindung und Disposition, der Rhetorik die Ausführung und die Action an, und das Behalten vertheilte er unter beide. Die bene differendi ars, wie er die Logik erklärte, diente also mehr zu den rhetorischen als wissenschaftlichen Zwecken des Denkens und er theilte sie demnach in zwei Theile, wovon der erste von der Erfindung des Gedankenstoffs (inventio argumentorum; argumenta sind ihm Subject und Prädicat, als Elemente eines Gedankens) der zweite von der Verbindung derselben zu einem wirklichen Gedanken in Urtheilen und Schlüssen (iudicium axiomaticum und dianoeticum) und von der Methode der Verbindung mehrerer Gedanken zu einem Ganzen handelt. So wenig erschöpfend und gründlich diese Logik war, so erwarb er sich doch besonders durch die Erinnerung an eine natürliche, von dem Allgemeinen zu dem Besondern fortgehende und die Folgerungen mit den Grundsätzen durch gehörige Mittelbegriffe verbindende Methode, so wie durch die Forderung, die Gränzen jeder Wissenschaft strenger zu bestimmen und das Fremdartige aus dem Gebiete jeder zu verweisen, ein Verdienst, welches in jenen Zeiten nicht unbedeutend war, und auch anerkannt wurde, wiewohl Ramus noch dabei ohne Grundsätze verfuhr, und seine Regeln von der Methode, so wie seine Dispositionen und Tabellen durch die pedantische Anwendung seiner steifen Anhänger ebenfalls vielen Mißbrauch und eine unfruchtbare Behandlung der Wissenschaften veranlaßten. Ramus hatte in seiner Logik die sogenannte natürliche Logik ganz zum Vorbilde genommen. Es war eine für jene Zeiten wohlthätige Erinnerung, daß jede Kunst und Wissenschaft sich an die menschliche Natur anschließen, sich auf Beobachtung und Reflexion des menschlichen Geistes gründen müsse [126]). Weil er aber nicht scharf genug das Ursprüng-

126) *P. Rami institutiones dialecticae* p. 2. Comparatur igitur dialectica sicut vis artium reliquarum, natura, doctrina,

sprüngliche und Erworbene, den gemeinen und den wissenschaftlichen Gebrauch des Verstandes unterschied, und weil es ihm selbst an Tiefe des Geistes fehlte, so stellte er eine populäre, aber seichte Logik auf.

Die Physik des Aristoteles tadelte Ramus eben so leidenschaftlich. Er stellte sie als ein leeres Hirngespinst dar, welches sich mit der Religion nicht vertrage, den evidentesten physikalischen und mathematischen Grundsätzen widerspreche, ja selbst voll der gröbsten Schnitzer gegen die von Aristoteles selbst aufgestellten logischen Regeln sey. Sie weihe nicht in die Erkenntniß der Natur ein, erkläre nicht ein einziges Naturphänomen, dagegen sey sie mit Sophismen von Raum und Zeit und den abentheuerlichen Fratzen von der Unendlichkeit und Ewigkeit angefüllt, welche die Wissenschaft und die Religion empören. Auch hier läßt Ramus dem scharf eindringenden Geiste des Aristoteles keine Gerechtigkeit widerfahren; er widerlegt ihn, ohne ihn zu verstehen. Wie einseitig und ohne Einsicht sein Tadel

ctrina, exercitatione. Natura namque differendi principium instituit, institutum doctrina propriis et congruentibus consiliis instruit, instructum ab arte exercitatio in opus educit atque absolvit. — p. 3. Naturalis autem dialectica, id est, ingenium, ratio, mens, imago parentis omnium rerum Dei, lux denique beatae illius et aeternae lucis aemula, hominis propria est, cum eoque nascitur. Ideoque simul atque natus homo est, ad rationis usum proprio quodam naturae studio praestantiore alius atque ardentiore, alius tardiore atque hebetiore rapitur; et quemadmodum stellae luminis, sic homines rationis omnes sunt participes; sed ut illic aliae sunt aliis clariores radiis et illustriores: sic inter homines alii sunt ingenio praestantiores aliis, excellentioresque natura. Haec differendi est origo, haec naturae est institutio, cuius cursum qui penitus perspicere et intueri, atque hac optima duce in via sibi monstrata sapienter insistere atque ingredi potuerit, artem et doctrinam pulcherrimam efficiet.

del war, verräth er sogleich dadurch, daß er gar keinen Begriff von der Physik als Naturwissenschaft hatte und sie zu einer bloßen Naturbeschreibung des Himmels, der Meteore, Metalle, Kräuter, Bäume, Fische, Vögel, Thiere und Menschen machen wollte. Nur darin war Ramus wieder auf dem rechten Wege, daß er darauf drang, das Joch der sclavischen Anhänglichkeit an Aristoteles abzuschütteln, und den Beobachtungsgeist sowohl, als eine freiere Reflexion für das Gedeihen der Naturwissenschaft in Anspruch nahm [126b]). Uebrigens fühlte er sich selbst zu schwach, um ein neues Lehrgebäude der Physik aufzuführen, und forderte daher den berühmten Schegk auf, diese Arbeit zu übernehmen, der aber nichts davon hören wollte [126c]).

Bei der Bestreitung der Metaphysik kam dem Ramus ein Umstand zu statten, welcher bei den andern Theilen der Aristotelischen Philosophie fehlte, nemlich die Verwirrung und unwissenschaftliche Beschaffenheit der Bücher, welche die Aristotelische Metaphysik enthielten. Er bemerkte mit Recht, daß nur ein Paar Bücher von denselben sich auf Theologie und reale Objecte beziehen, die übrigen aber Gegenstände abhandelten, welche zur Logik und Physik gehören. Ohne an die Untersuchung zu denken, in wiefern diese Bücher für unverfälschte Geistesproducte des Aristoteles

126b) *Rami scholae physicae* l. VIII. p. 212. Quamobrem per Deum naturae optimum maximum, Professores physici, estote vobis reges et Alexandri; omittite tantisper conceptam de summo philosopho opinionem et persuasionem, logicum et liberum iudicium assumite, argumentis argumenta comparate, rebus res opponite, commodiores iuventuti et fructuosiores artes in posterum proponite. Primum naturae corpus est in coelo, reliqua deinceps in meteoris, metallis, herbis, arboribus, piscibus, avibus, pecoribus, hominibus. Earum rerum Physica ingenua est inprimis et nobilis, ingenuisque et nobilibus ingeniis dignissima.

126c) *Jac. Schegkii Hyperaspistes.* p. 2.

zu halten seyen, und ob die Verwirrung von demselben herrühre oder andern Ursachen beizumessen sey, — eine Untersuchung, welche ihre eigenen Schwierigkeiten hatte, und welcher Ramus wohl nicht gewachsen war — tadelte er den Aristoteles, daß er Logik, Physik und Metaphysik untereinander geworfen habe, um den Zeitgenossen und der Nachwelt einen blauen Dunst vorzumachen, und wenn man ihm den Einwurf machte, daß Aristoteles unmöglich der Verfasser einer solchen Metaphysik seyn könne, so tadelte er desto bitterer die neuern Aristoteliker, daß sie ein Werk, das in ihren eigenen Augen unecht oder aus heterogenen Bestandtheilen zusammengeworfen sey, als ein vollkommenes und unverbesserliches System der Metaphysik vergötterten, aus sclavischer, entehrender Demuth Unordnung für Methode, Logik für Metaphysik gutmüthig annähmen und bei jedem Versuche einer höchst nothwendigen Verbesserung des Systems der Metaphysik ein Geschrei erhöben, als kämen die Wissenschaften, die Religion, der Staat und die Kirche dadurch in Gefahr. Nach diesem allgemeinen Tadel kritisiret er die einzelnen Bücher der Metaphysik, und sucht zu zeigen, daß sie grösstentheils nur Aggregate von Wiederholungen logischer Reflexionen seyen, daß das Wenige, was von der Theologie vorkommt, schon in der Physik gesagt sey, und hier nur mit einigen noch frevelhaftern Behauptungen vermehrt werde. Es sey daher ein unverzeihlicher Frevel der neuern Theologen, wenn sie die Aristotelische Metaphysik als die Grundstütze der christlichen Religion anpreisen [127]). Wenn übrigens auch Ramus hier, wie allenthalben, dem leidenschaftlichen Vorurtheil gegen Aristoteles zu viel nachgegeben, und in den eigenthümlichen Gesichtspunct des Philosophen gar nicht eingedrungen ist, daher er den Kennern der Aristotelischen Philosophie genug Blössen geben mußte; so kann man ihm doch

127) *Rami scholae metaphysicae Praefatio* p. 8. und l. XIV. p. 181. seq.

doch das Verdienst nicht absprechen, daß er auf das Bedürfniß einer nothwendigen Reform in der Philosophie aufmerksam machte, und auf die Losreißung von dem Vorurtheil der blinden Autorität, auf die Freiheit des Selbstdenkens und des Weiterforschens als Hauptbedingung einer bessern Gestalt der Philosophie mit Recht drang.

Ramus Reform der Philosophie durch die Logik war nur der Anfang einer freiern Denkungsart und eines selbstständigern Forschens, und das Vorspiel mehrerer kühnern Versuche. So wie jeder Versuch der Art, fand er theils Gunst, theils Widerstand, und es bildeten sich bald zwei Parteien, die Ramisten und Antiramisten, welche nicht allein mit Gründen, sondern auch mit leidenschaftlicher Hitze einander verfolgten und bekämpften, und da beide Parteien Etwas für und gegen sich hatten, so entstand eine dritte, die Halbramisten, welche das Einseitige beider vermeiden und den Streit durch Vermittelung beilegen wollten, aber eben dadurch es mit beiden verdorben. Nur einige Denker von liberaler Denkungsart und philosophischem Geiste erhoben sich über die Ansichten der Parteisucht, und suchten der Wissenschaft aus der Gährung, welche die Neuerungssucht und die steife Anhänglichkeit an dem Alten hervorgebracht hatten, wahren Gewinn zu bringen.

Der Beifall, welchen Ramus Bestreitung der Aristotelischen Philosophie sowohl als seine Logik fand, wurde großtentheils durch die herrschende Denkart und die Beschaffenheit des Religionsbekenntnisses, welches in einem Lande angenommen war, bestimmt. Ramus war ein Freund von den Grundsätzen der Protestanten und er trat zuletzt förmlich zu der Kirche der Reformirten über. Dieses war schon ein wichtiger Grund, warum seine Lehre bei den Katholiken und Lutheranern weniger, bei den Reformirten aber mehr Eingang fand. In Paris war die Herrschaft des Aristoteles zu fest gegründet und von zu großem

Einfluß, als daß ein Gegner desselben auf Beifall hätte rechnen können. Dieses war auch der Fall auf einigen Universitäten der Protestanten. Daher fanden sich in Frankreich nur wenige, in Italien und Spanien keine Anhänger des Ramus. Mehr Glück machte seine Philosophie in der Schweitz, in den Niederlanden, in England und Schottland, das meiste aber in Deutschland und besonders in Westphalen und Hessen. Die eifrigsten Anhänger und Vertheidiger des Ramus waren: Audomer Talaeus (Talon) (st. 1662 zu Paris). Er vertheidigte den Ramus, mit dem er durch innige Freundschaft verbunden war, und commentirte über seine Dialektik [128]). Joh. Thomas Freigius aus Freiburg hatte den Ramus selbst in Paris gehört und lehrte seine Philosophie zu Freiburg, Basel, Altdorf, und hatte beständige Fehden mit den Aristotelikern; st. 1583. Franciscus Fabricius aus Duren, ebenfalls unmittelbarer Schüler des Ramus, nachher Rector des Gymnasiums zu Düsseldorf. Er zeigte die Vorzüge seiner Philosophie in der Erklärung der alten klassischen Schriftsteller und weil er viele treffliche Gelehrte und Geschäftsmänner bildete, so trug er zur Ausbreitung derselben in Deutschland und den Niederlanden sehr viel bei. Auch die Empfehlung des Johann Sturm und Dav. Chyträus war für die Ausbreitung der neuen Philosophie von bedeutendem Einfluß. Zu Dortmund lehrte nach Ramus Methode Friedrich Beurhus [129]), der die Logik des Ramus für vollendet hielt, zu

128) *P. Rami Dialectica Audom. Talaei praelectionibus illustrata.* Colon. Agr. 1578. 8. *Aud. Talaei opera elegantioris methodi philosophiae studiosis pernecessaria.* Basil. 1584. 4.

129) *Frid. Beurhusii Dialecticae Rami* l. II. *praelectionum et repetitionum quaestionibus illustrati.* Col. 1588. 8. *Dialecticae* l. II. *e regione comparati Phil. Melanchthonis Dialecticae* l. IV. *cum explicationum et collationum notis,* Francof.

zu Corbach Wilhelm Adolph Scribonius, der bald eben so enthusiastisch für sie eingenommen war, bald mit mehr Mäßigung sie zwar lobte, aber die Nothwendigkeit großer Verbesserungen einsah [130]); zu Hannover Heizo Buscher; zu Helmstädt Caspar Pfaffrad (st. 1622) [131]); zu Erfurt Henning Rennemann (st. 1646) [132]); zu Rostock Thomas Rhaedus; zu Leipzig Johann Cramer, der seine Lehrstelle 1691 verlor, weil er die Philosophie des Ramus lehrte; zu Herborn Hieronymus Treutler [133]); zu Marburg Rudolph Goclenius [134]); zu Kopenhagen Andreas Kragius (st. 1600) [135]); zu Leiden Rudolph Snell (st. 1613) [136]). Auch in England fand die Lehre des Ramus Eingang. Der berühmte Dichter Milton schrieb unter andern eine Logik nach

Francof. 1591. 8. *Ad P. Rami dialecticae praxin introductio.* Francof. 1598. 8. *Defensio P. Rami dialecticae.* Francof. 1589. 8. *Disputatio pro Ramea h. e. Socratica et Aristotelica philosophia.* Colon. 1610. 8. — *Paedagogia logica.* Colon. 1583. 8.

130) *Guil. Ad. Scribonii Triumphus logicae Rameae.* Basil. 1583. 8. — *Anti-Piscator logicus ad logicas exercitationes I. Piscatoris respondens.* Basil. 1588. 8.

131) *Casp. Pfaffradii Commentarius de studiis Rameis et legibus optimae institutionis.* Francof. 8.

132) *Henn. Rennemanni Enodatio totius philosophiae Rameae* Francof. 8. *Philosophiae Rameae insuperabile scutum.* Francf. 1599. 8.

133) *Hier. Treutleri rudimenta dialecticae P. Rami.* Herborn. 1589. 8.

134) *Rud. Goclenii P. Rami dialectica — collecta a M. Chph. Cramero, recognita, aucta, edita.* Ursellis 1600. 8.

135) *Andr. Kragii Schola Ramaea vel defensio P. Rami adverf. G. Leibleri calumnias.* Basil. 1582. 8.

136) *Rud. Snellii Commentar. in dialecticam Rami.* Herborn. 1597. 8. *Praelectiones in Rami dialecticam cum collatione Rami et Melanchthonis.* Francof. 1596. 8. — *Syntagma philosophiae Snellio — Ramaeum cum praefat. Rud. Goclenii.* Francof. 1596. 8.

nach Ramus Methode [137]). Zu Bern und Lausanne durfte die Logik nicht anders als nach Ramus vorgetragen werden. Ein verdienter und berühmter Jurist Matthäus Wesenbeck führte die Causal-Methode in die Jurisprudenz ein. Die Anzahl der Gegner des Ramus war jedoch weit gröſser und es waren unter ihnen Namen von groſsem Rufe. Die meisten Lehrer der Philosophie sowohl als der Theologie erklärten sich gegen die Logik und Methode des Ramus, als eine Neuerung, welche die wohlbegründete Philosophie des Aristoteles und die rechtgläubige Lehre der Religion in Gefahr bringe, und die letzte der einzigen Schutzwehr gegen die Irrlehrer beraube. Auf den meisten Universitäten war es dem Herkommen und den Statuten gemäſs, Aristoteles Philosophie als die privilegirte zu lehren und beides die Logik und Metaphysik desselben waren schon zu oft zur Vertheidigung der Theologie von Katholiken und Protestanten gebraucht worden, als daſs sie nicht als die Hauptstützen derselben hätten betrachtet werden sollen. Die Protestanten glaubten ihrer um so weniger entbehren zu können, weil ihre Gegner sich derselben bedienten und besonders die Jesuiten rüstige und in der Scholastischen Dialektik gewandte Streiter waren. Es wird also daraus und aus der Macht der Gewohnheit der Widerstand, welchen Ramus Reform der Philosophie bei den angestellten Lehrern der Philosophie und Theologie fand, vollkommen begreiflich, wenn auch die Reform selbst von anderer Art gewesen wäre. Man begnügte sich nicht allein damit, den Ramus in Schriften zu bestreiten [138]), son-

137) *Ioh. Miltoni artis logicae plenior institutio ad P. Rami methodum concinnata.* Lond. 1672. 8.

138) Auſser der von Schegk oben angeführten Gegenschrift, sind die vorzüglichsten: *Nicol. Frischlini dialogus contra P. Kamii sophisticam pro Aristotele.* Francof. 1590. 8. — *Phil. Scherbii Dissertatio pro philosophia peripatetica adver-*

ſondern man bewirkte auch in Leipzig und Wittenberg obrigkeitliche Unterſuchungen und Verbote der Ramiſtiſchen Philoſophie, wodurch freilich den oft ärgerlichen Diſputen und Streitigkeiten Einhalt gethan, aber auch die freie Unterſuchung und Prüfung gehindert wurde [139]).

Der gegenſeitige Kampf von beiden Parteien, die Einmiſchung der Oberen, die Herrſchaft des Ariſtoteles, die Anhänglichkeit an dem Alten und das Streben nach ungehinderter und erweiterter Thätigkeit veranlaßte, theils Vereinigungsverſuche der ſtreitigen Puncte und Parteien, theils eine liberalere Denkungsart in der Schätzung der Verdienſte des Ariſtoteles und des Ramus und eine unbefangenere Beurtheilung der guten und ſchwachen Seiten ihrer Philoſophie. Die Ueberzeugung, daß, wenn auch Ariſtoteles Philoſophie unſtreitige Vorzüge beſitze, ſie doch auch nicht frei von Mängeln ſey, daß aber auch Ramus Philoſophie für ſich allein viel zu unvollkommen und unvollſtändig ſey, um ſich als ſelbſtſtändig zu behaupten, daß die Methode des Ramus mit Vortheil in der Ariſtoteliſchen Philoſophie gebraucht werde, und die Vergleichung beider Philoſophien das Urtheil ſchärfe, die Umſicht befördern könne, faßte hier und da, vorzüglich in dem proteſtantiſchen

*verſus Ramiſtas*, Gieſſen 1610. 8. *Cornel. Martini diſputatio contra Ramiſtas de ſubjecto et fine logicae.* Lemgo 1597. 8. — *Commentarii logici adverſus Ramiſtas.* Helmſt. 1623. 8. *Iac. Martini diſcuſſionum Ramiſticarum.* I. II. Wittenb. 1623. 8.

139) *Hermann ab Elswich Schediasma de varia Ariſtotelis in ſcholis Proteſtantium fortuna § 26. Nicephorus* ſagte in der Vorrede ſeiner *analyſis logica.* Francof. 1624. 8. Ea temporum iniuria eſt, ut neque precibus, neque rationibus neque ullo modo alio ſtudium tuum veritatis et publicae utilitatis factum rectumque conſervare queas, ſed et vi minisque depulſus ad placitum te potentiorum componas ac veritatem utilitatemque turpiter deſerere cogaris.

ſchen Deutſchland, weil man die Ariſtoteliſche Philoſophie ſchon aus Achtung gegen den Melanchthon nicht aufgeben wollte, feſtere Wurzel. Es entſtand alſo ein gewiſſer Eklekticismus und Synkretismus, beſonders in der Logik [14]), der im Ganzen genommen zwar unmittelbar zur Verbeſſerung der Logik wenig wirkte, mittelbarerweiſe aber auch nicht ganz ohne Gewinn blieb: beſonders durch die gemäßigte Denkart, welche den wiſſenſchaftlichen Gewinn aus Ariſtotelis Organon nicht ſogleich durch Vorurtheile und Leidenſchaften untergehen ließ, ſondern es zu künftigem Gebrauche aufbewahrte, ohne die Ausſicht auf eine einfachere Darſtellung des ſchon Entdeckten und weitere Entwickelung der Denkgeſetze mit einmal abzuſchneiden. Unter dieſen Eklektikern zeichnete ſich Rudolph Goclen (geboren 1547 zu Corbach, ſt. zu Marburg 1628), ein vielſeitig gebildeter, mit der klaſſiſchen Literatur vertrauter Gelehrter, der durch ſeine Vorträge eine große Anzahl von Gelehrten bildete und ſich beſonders um die Wiedererweckung des Studiums der Pſychologie und um die Verbeſſerung der Logik in materieller und formeller Hinſicht Verdienſte erwarb, vortheilhaft aus [141]).

In

140) Es iſt genug, den Titel von einigen philoſophiſchen Schriften der Art anzuführen: *Ioach. Bilſtenii Dialectica, in qua P. Rami et Phil. Melanchthonis praecepta coniunguntur.* Hanov. 1592. 8. *Pauli Friſii comparationum logicarum l. III.* Francof. 1596. 8. *Oth. Caſmanni P. Rami dialecticae et Melanchthonis collatio.* Hanov. 1594. 8. *Andr. Libavii collatio dialectices Melanchthonis et Rami.* Norimb 1593. 8 *Dialogus de dialectica Ariſtotelis a Melanchthone et Ramo expoſita.* Francof. 1600. 8. *Heizon. Buſcheri Harmonia logicae Philippo-Rameae.* Francof. 1599. 8. *Barthol. Keckermann Syſtema ſyſtematum.* Hanoviae 1613. 4.

141) *Rudol. Goclenii ψυχολογια h. e. de hominis perfectione, anima et inprimis ortu, huius commentationes*

In dem lebhaften Streben für die bessere Cultur der Philosophie, welches allen den Versuchen, alte Systeme wieder in Gang zu bringen und ihnen neue Gestalt zu geben, zum Grunde lag, offenbarten sich ganz verschiedene Grundansichten und Richtungen, welche bei dem Mangel an durchgreifenden Grundsätzen und dem Mangel einer tiefen Selbstkenntniß der Vernunft Zweifel über die Möglichkeit, Wahrheit zu finden und aus Gründen zu erkennen, erzeugen mußten. Die Ungewißheit, die Verwirrung, Mistrauen gegen die Vernunft nahmen in dem Maße zu, als mehrere Köpfe mit verschiedenem Talent und Erfolg dahin gearbeitet hatten, die Wissenschaft zu vollenden, besonders in denjenigen Männern, welche von Natur wenig Lust hatten, den langen Weg der Wissenschaft selbst zu machen, aber doch durch ihren kältern Verstand und schärfere Reflexionen die fremden Versuche zu beurtheilen geneigt waren. Die größere Ruhe und Unbefangenheit des Geistes, die gereifte Erfahrungs- und Menschenkenntniß, die Vergleichung der Systeme mit der Erfahrungswelt und unter einander, die schärfere Beachtung der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen und des Mangels an Uebereinstimmung derselben mit den zu früh aufgestellten Principien der Wissenschaft, der Uneinigkeit der speculirenden Denker in den Grundsätzen und den Resultaten, alles dieses begünstigte die skeptische Denkart oder die Ueberzeugung, daß die allgemein geltende Wahrheit nicht gefunden werden könne, oder wenigstens noch nicht gefunden sey. Dazu kam noch die Bemerkung, daß auch bei dem Volke des Alterthums, welches am meisten den Werth der wissenschaftlichen Cultur anerkannt und zu derselben am meisten beigetragen hatte, daß bei den Griechen sich immer das Wis-

*nes et disputationes Theologorum et Philosophorum nostrae aetatis.* Marb. 1590. 1597. 8. Eiusd. *Isagoge in organon Aristotelis.* Francof. 1598. 8. Eiusd. *Problemata logica et philosophica.* Marb. 1614. 8.

Wissen zuletzt in Zweifel aufgelöst habe. Welche Hoffnung konnte sich die Vernunft machen, daß ihr jetzt in einem Zeitalter, wo man von dem Alterthume noch zu lernen hatte, besser gelingen werde, was in jenen glücklichen Zeiten den größten Denkern fehlgeschlagen war, allgemein geltende Wahrheiten zu erforschen und aufzustellen? Bei dieser Stimmung war es natürlich, daß die Gedanken jener alten Skeptiker, welche gleiche Denkart besaßen, wieder hervorgesucht wurden und die Bekanntschaft mit ihnen wieder den Zweifel an der Gewißheit der Erkenntniß verstärkte.

Diese skeptische Denkart trat jetzt hier und da, doch eben nicht sehr häufig, hervor, und bezog sich bald mehr auf das ganze Gebiet der Erkenntniß, bald nur auf einzelne Theile desselben, nach Verschiedenheit der Talente, des Charakters, der Beschäftigung. Der herrschende Zeitgeist, der Grad und die Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur so wie die Individualität bestimmt den Ton und Charakter des Skepticismus, so wie das Interesse, welchem er dient. So war es auch jetzt, da die Philosophie so lange Zeit im Dienste der Theologie gestanden hatte, die Vernunft aber eben so sehr gestrebt hatte, den religiösen Glauben dem Wissen zu unterwerfen, ganz natürlich, daß hiernach die skeptische Denkart sich modificirte, und entweder die Religionsphilosophie zum Gegenstande hatte, oder in dem religiösen Glauben die letzte Beruhigung für die Vernunft und in der Offenbarung einen Trost für die Ungewißheit aller natürlichen Erkenntniß suchte und fand. Wenn das Menschliche und Irdische nach dem Idealen des Unendlichen und Unvergänglichen gemessen wird, so verschwindet das Erste zur Null; der Stolz und Selbstdünkel wird gedemüthiget und kommt zur Erkenntniß seiner Nichtigkeit. Die Vernunft stehet zwar, indem sie nach solchen Idealen alle menschliche Bestrebungen würdiget, in der That über denselben und offenbaret eine

Würde,

Würde, die an einen höhern Ursprung erinnert; sie vergißt sich aber selbst, um nur den unendlichen Abstand des Endlichen und Unendlichen in das helle Licht zu setzen. Ihre Einseitigkeit wird heilbringend zur Entdeckung der Mängel und Fehler, sie erregen Mißtrauen gegen den vermeinten Besitzstand der Wahrheit und indem sie vom Unvermögen der Vernunft reden, Demuth und Bescheidenheit dem Dünkel entgegenstellen und nach Aufdeckung des Mißlingens aller gewagten Versuche zur Erweiterung des Gebiets des Wissens die Bewahrung und Benutzung des mehr im Glauben als Speculiren Erworbenen mit Verzichtleistung auf alle weitere Forschung dringend empfehlen, so reitzen sie die Vernunft um so mehr zu erhöheter Thätigkeit und neuen Versuchen, als überhaupt nur von Begränzung die Rede war ohne die Gränzen zu bestimmen und die Herabwürdigung der Vernunft selbst eine Lobrede auf sie enthielt.

Die erste Regung des skeptischen Geistes finden wir in den Versuchen des Michael von Montaigne. Campanella hatte zwar die skeptischen Gründe gegen die Erkenntniß zusammengetragen und mit eignen vermehrt, aber sein Geist selbst war nichts weniger als dem Skepticismus geneigt und zugethan. Nachdem er in seinen frühern Jahren durch die Fülle jugendlicher Kraft ein System des philosophischen Wissens aufzustellen gestrebt hatte, so blieb ihm auch diese Richtung in seinem Alter, als er von dem Rausche übertriebener Hoffnungen zurückgekommen war, noch fest, nur daß er das Wissen nicht mehr durch die Selbstthätigkeit seiner eignen, sondern einer fremden Vernunft und durch Hingebung an göttliche Eingebung zu erlangen hoffte. So sehr auch Montaigne in dieser Neigung zum Supernaturalismus dem Campanella verwandt war, so unterschied er sich doch in der gänzlichen Entfernung von allem Dogmatismus wesentlich von ihm. Dieser geistreiche

Mann,

Mann, welcher 1533 in Perigord geboren war und 1592 starb [142]), hat also den Zweifel mit Geist und auf eine originale Weise in Bewegung gesetzt, und durch denselben dem Forschungsgeiste eine neue Schwungkraft gegeben. Er war zwar kein Gelehrter von Profession, noch ein Philosoph, aber gleichwohl liegt in seinen Versuchen [143]), in denen er sich selbst, seinen Geist und Charakter, seine Ansichten und Urtheile mit größter Unbefangenheit und in der natürlichen Gestalt ohne alle künstliche Schminke schildert, ungemein wichtiger Stoff für den forschenden und prüfenden Geist. Sein kräftiger selbstständiger Geist, welchen sein Vater durch eine eigenthümliche Erziehungs- und Unterrichtsweise sorgfältig gepflegt hatte, sein scharfer Beobachtungsgeist, seine gesunde Beurtheilungskraft, seine große Welt- und Menschenkenntniß, sein religiöses und sittliches Gefühl, welches mit einem hellen Verstande gepaaret war, und sein praktischer Sinn — dieses waren Eigenschaften, die sich nicht immer auch bei großen Gelehrten finden und sie mußten ihn auf eigenthümliche Gesichtspunkte und Ansichten führen. Die Wissenschaften liebte er, aber er war zu bequem, um sich selbst in wissenschaftliche Untersuchungen einzulassen. Die formelle Bildung des Geistes und Charakters zum Leben, das war der Mittelpunct seines Studiums. In diesem Geiste hatte er vorzüglich die Schriften des Plutarch und Seneca studirt, und sich aus ihnen und seinem Selbstdenken eine Lebensphilosophie gebildet, die alles auf den Menschen und sein prakti-

142) Nachrichten von seinem Leben finden sich vor den meisten Ausgaben seiner Versuche. Eloge de Michel de Montaigne (p. l'Abbé Talbert) qui a remporté le prix d'eloquence de l'Academie de Bordeaux en 1774.

143) Die Essays erschienen zuerst zu Bordeaux 1580, dann zu Paris 1588 und zum dritten Mal 1595. Die beste Ausgabe ist die von Pierre Coste in drei Bänden, 4. Paris 1725. Ich citire die Ausgabe Paris 1608.

praktisches Leben bezieht, nicht sowohl in die innern Gründe seiner geistigen Thätigkeiten und Handlungen eindringt, als nur die äußern Erscheinungen des Innern, aber mit lebendiger Kraft auffaßt. Seine Versuche enthalten ein lebendiges Gemälde des Menschen, wie er ist, und zu seyn pflegt, nicht ohne herrliche Andeutungen und Ahnungen dessen, was er seyn soll. Weil er aber selten das Gewöhnliche übereinstimmend mit den unveränderlichen Gesetzen dessen, was seyn soll, fand; weil Erfahrung und Geschichte ihm den Menschen als veränderlich in seinen Meinungen und Handlungen, unter der Macht der Gewohnheit und der Herrschaft der Eindrücke von Außen und der Leidenschaften von Innen, und selbst die Vernunft, anstatt das Ruder führend, vielmehr selbst als ein Spiel der Sinnlichkeit zeigte; so entdeckte er in dem Menschen nichts, als was seinen Stolz beugen und niederschlagen mußte, und er konnte daher nicht in ihm, sondern außer ihm das Gesetz seines Erkennens und Wollens, das Princip der Wahrheit und der Tugend, die Untrüglichkeit und Unwandelbarkeit des Wissens und die Heiligkeit des Willens finden. Sein religiöser Sinn befestigte diese Ansicht. Die Offenbarung Gottes enthält nach ihm allein das Urwahre als Norm für die Erkenntniß eines endlichen Verstandes und die Religion leitet die Vernunft in der Bestimmung dessen, was gut und böse ist; die göttliche Kraft wirket in dem Menschen allein das Gute; ohne diese Mitwirkung ist er blind, thörigt und ein Sclave der Natur [144]).

Nach

144) Essays l. II. ch. 12. p. 534. quoiqu'on nous preche, quoique nous apprenions, il faudroit toujours se souvenir, que c'est l'homme, qui donne, et l'homme, qui reçoit, c'est une mortelle main qui nous le represente, c'est une mortelle main, qui l'accepte. Les choses, qui nous viennent du ciel, ont seules droit et autorité de persuasion, seules marques de la verité, laquelle aussi ne voyons

Nach dieser Denkart konnte er keine hohe Meinung von dem Werthe der menschlichen Erkenntnisse haben, wenn sie von dem übernatürlichen Lichte getrennt werden. Sie sind an sich nur Träume der Wirklichkeit, und weil sie das menschliche Herz nicht bessern und zur Tugend führen, eitle und vergebliche Bestrebungen. Die Uneinigkeit der Menschen in Ansehung ihrer Erkenntnisse, die Unverträglichkeit ihrer Behauptungen über alle Gegenstände ist ein Beweis, daß sie nicht das Wahre, sondern nur den Schein desselben sich vorstellen. Wenn das Wahre zu erkennen uns gegeben wäre, so würde ein und derselbe Gegenstand sich allen auf ein und dieselbe Weise darstellen; so würde Uebereinstimmung in den Urtheilen seyn; so würde keine solche Veränderlichkeit in dem Fürwahrhalten sich finden. Es gibt keinen Satz, der nicht bestritten und angefochten wird, oder es doch werden könnte. Dieses ist ein Beweis, daß der natürliche Verstand das, was er auffaßt, nicht mit Klarheit ergreifet. Mein Verstand kann nicht machen, daß der Verstand meines Nächsten dasselbe aufnehme und für wahr halte; folglich hat er es nicht durch ein natürliches Vermögen, das in mir und allen andern Menschen ist, sondern durch ein anderes Mittel ergrif-

yons nous pas des nos yeux, ni ne la recevons par nos moyens: cette sainte et grande image ne pourroit pas loger en un si chetif domicile, si Dieu pour cette usage ne le prepare, si Dieu ne le reforme et fortifie par sa grace et faveur particuliere et supernaturelle p. 412. Nos raisons et nos discours humains c'est comme la matière lourde et sterile; la grace de Dieu en est la forme; c'est elle qui y donne la façon et le prix. Tout ainsi que les actions vertueuses de Socrate et de Caton demeurent vaines et inutiles, pour n'avoir eu leur fin et n'avoir regardé l'amour et l'obeissance du vrai createur de toutes choses et pour avoir ignoré Dieu: ainsi est-il de nos imaginations et discours: ils ont quelque corps, mais une masse informe sans façon et sans jour, si la foi et grace de Dieu n'y sont jointes.

griffen [145]). Der menschliche Verstand kann nicht die ersten und letzten Ursachen der Dinge erkennen. Wird dieses eingeräumt, so sinkt das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniß, weil es ihm an Fundament gebricht, zusammen; alles Disputiren und Untersuchen hat ein Ende. Wenn dem menschlichen Geiste ein Wissen möglich wäre, so würde er allem Anscheine nach von sich selbst vor allen Dingen eine wahre Erkenntniß haben, und dann zunächst seinen Körper unter allen Außendingen am ersten und besten erkennen [146]). Die Wissenschaft ist nicht nothwendig zur Erreichung der menschlichen Bestimmung. Sie macht nicht tugendhaft, zufrieden, glückselig, vielmehr lehrt die Geschichte, daß keine Nation nach dem Besitz von Wissenschaft strebte, ohne Verlust ihrer höhern moralischen Güter und Eigenschaften [147]).

Es

145) Essays l. II. ch. 12. p. 532. Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez. Parceque s'il etoit ainsi, nous le recevrions de meme façon. Les sujets etrangers se rendent donc à notre mercy, ils logent chez nous, comme il nous plait. Or si de notre part nous recevions quelque chose sans alteration, si les prises humaines etoient assez capables et fermes, pour saisir la verité par nos propres moyens, ces moyens etant communs à tous les hommes, cette verité se reiterait de main en main de l'un à l'autre. Et au moins se trouveroit-il une chose au monde, de tant qu'il y en a, qui se croiroit par les hommes d'un consentement universel. Mais parce qu'il ne se voit aucune proposition, qui ne soit debattue et controverse entre nous, ou qui le ne puisse être, montre bien, que notre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit; car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon campagnon: qui est signe, que je l'ai saisi par quelque autre moyen, que par une naturelle puissance qui soit en moi et en tous les hommes.

146) *Essays* l. II. ch. 12. p. 527. 531.

147) *Essays* l. II. ch. 12. p. 453. 454.

Es gibt gewisse Gränzen für den menschlichen Verstand, und man kann diese Gränzen nicht enge genug ziehen. Aber es gibt doch innerhalb derselben Erkenntniß einiger Dinge mit Gewißheit. Diese Behauptung einiger gemäßigten Köpfe läßt sich wohl hören, aber es ist nur schwer, diese Gränzen wirklich zu bestimmen. Denn unser Verstand ist neugierig und unersättlich, und es ist kein Grund vorhanden, warum er eher bei fünfhundert, als bei tausend Schritten Halt machen sollte. Auch die Erfahrung lehrt, daß der Andere erreichte, was dem Einen fehlschlug, daß, was in einem Jahrhunderte unbekannt war, in dem folgenden aufgeklärt wurde, daß die Wissenschaften sich nicht auf einmal, sondern nach und nach bilden; daß die Bearbeitung eines Stoffes dem folgenden, der sich damit beschäftiget, eine größere Leichtigkeit und Geschmeidigkeit in der weitern Ausbildung gibt. Diese Hoffnung des künftigen Gelingens macht, daß die Gränze immer weiter hinausgeschoben und zuletzt ganz verkannt wird. Gibt man dem natürlichen Hange des Wissens nur etwas wenig nach, so führt die Begierde immer weiter. Aus dem Grunde ist die Denkart der Pyrrhonier verständiger, als die der Academiker. Die letzten lassen dem Menschen Wahrscheinlichkeit und Hinneigung zu derselben, sprechen ihm aber die Erkenntniß der Wahrheit ab, die Ersten räumen auch nicht die Wahrscheinlichkeit ein. Darin handeln sie ganz consequent. Denn jene Hinneigung zu einer Vorstellung als wahrscheinlich ist nichts anders als die Anerkennung eines Urtheils, welches einen größern Schein der Wahrheit hat. Wäre aber der Verstand vermögend, die Form, Züge und gleichsam das Gesicht und die Gestalt der Wahrheit zu erkennen, so würde er das Vermögen haben müssen, die ganze Wahrheit eben so gut, als die halbe, die vollendete eben so gut als die entstehende und werdende zu erkennen [148]).

So

148) *Essays* l. II. ch. 12. p. 530, 531. L'avis des Pyrrhoniens est plus hardis et plus vraisemblable. Car cette incli-

So wie Montaigne die Speculation in Anspruch nimmt, die Vermessenheit und den Dünkel der Vernunft rüget und sie zuletzt an den Glauben und die Offenbarung weiset, so bleibt er sich darin auch in Ansehung der praktischen Erkenntniß gleich. Seine Gedanken darüber sind folgende: Welches ist der höchste Zweck, das höchste Gut des Menschen. In dieser so wichtigen Frage haben die Philosophen so mancherlei einander geradezu entgegengesetzte Antworten gegeben, daß die unerschütterliche Maxime der Pyrrhonier, kein Urtheil für wahr zu halten, das Klügste ist, was man dabei thun kann. Eine Regel unsers Verhaltens, eine Richtschnur unserer Sitten ist nothwendig. Aber woher sollen wir sie nehmen? Aus uns? In welche Verwirrung stürzen wir uns. Der beste Rath, welchen uns die Vernunft dabei geben kann, ist, daß jeder den Gesetzen seines Landes folge; was auch Sokrates, durch ein Orakel begeistert, anrieth. Allein dann würde die Regel unserer Pflicht zufällig und veränderlich seyn. Die Wahrheit muß eine und dieselbe gleiche und allgemeine Form haben. Die Geradheit und Gerechtigkeit, welche von rechter Art ist, kann nicht an die Gewohnheiten eines Landes gebunden seyn, noch die Tugend ihre Gestalt nach den Launen dieses oder jenes Volkes formen [149]). Nachdem er die Bemerkung gemacht hat, daß die

inclination Academique et cette propension à une proposition plutot qu'à une autre, qu'est ce autre chose, que la reconnaissance de quelque plus apparente verité en cette ci qu'en celle là? Si notre entendement est capable de la forme, des lineamens, du port et du visage de la verité, il la verroit entière aussi bien que demie, naissante, imparfaite.

149) *Essays* l. II. ch. 12. p. 550. Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le reglement de nos moeurs, à quelle confusion nous rejettons-nous? Car ce que notre raison nous y conseille de plus vraisemblable, c'est generalement à chacun d'obeir aux lois de son pays, comme est l'avis

die Gesetze in einem beständigen Wechsel sind, und sie in England zu seiner Zeit viermal geändert worden, nicht nur für das Politische, sondern auch selbst die Religion, daß es in Frankreich nicht anders ging, so daß nach dem veränderlichen Kriegsglücke heute recht ist, was morgen vielleicht unrecht ist, so setzt er hinzu, daß Apollo auf keine einleuchtendere Weise die Unwissenheit des menschlichen Geistes in Ansehung des göttlichen Wesens aufdecken und den Menschen belehren konnte, daß ihre Religion nur ein Werk ihrer Erfindung zum Bande ihrer Gesellschaft sey, als indem er erklärte, der wahre Gottesdienst für jeden sey derjenige, welcher durch den Gebrauch des Orts, wo er sich befände, vorgeschrieben sey. Wie viel Dank sind wir unserm Schöpfer schuldig, daß er unsern Glauben von diesen unsteten und willkürlichen Verfahrungsarten befreiet und ihn auf die ewige Grundfeste seines heiligen Worts gegründet hat.

Was sagt nun die Philosophie in dieser Verlegenheit? Wir sollen uns nach den Gesetzen unsers Landes richten, das heißt, nach diesem fluthenden Meere der Meinungen eines Volkes oder Fürsten, welche die Gerechtigkeit mit eben so viel Farben malen und sie in eben so viel Gestalten umbilden werden, als ihre Leidenschaften Veränderungen erleiden. Ein solches biegsames Urtheil zu haben, ist mir nicht möglich. Was ist das für eine Güte, die heute im Credit ist und morgen nicht mehr, und welche der Uebergang über einen Fluß zum Verbrechen macht?

l'avis de Socrate inspiré (dit-il) d'un conseil divin. Et par là que veut-elle dire, si non que notre devoir n'a autre regle que fortuite? La verité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit, qui eut corps et veritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle-là — ce ne seroit pas de la fantaisie des Perses ou des Indes, que la vertu prendroit sa forme.

macht? Welche Wahrheit iſt das, welche die Berge begränzen und welche jenſeit derſelben eine Lüge iſt [150]).

Die Philoſophen wollen zwar, um den Geſetzen Gewißheit zu geben, behaupten, es gebe gewiſſe feſte, ewige, unveränderliche, die ſie natürliche Geſetze nennen, welche dem menſchlichen Geſchlecht durch die Beſchaffenheit ſeines eigenen Weſens eingeprägt ſind. Allein ihre Uneinigkeit in Anſehung der Zahl derſelben, indem ſie bald drei, bald vier, bald mehr, bald weniger Naturgeſetze annehmen; der Umſtand, daß keines von denen, die ſie dafür ausgeben, nicht beſtritten und nicht durch eine, ſondern durch mehrere Nationen abgeläugnet wird, iſt ein Beweis von der Ungewißheit der menſchlichen Erkenntniß auch in dieſem Pnnkte. Denn die einzige wahrſcheinliche Probe von dem Daſeyn ſolcher Naturgeſetze könnte nur allein die Allgemeinheit der Anerkennung ſeyn. Denn wir würden ohne Zweifel dasjenige, was uns die Natur wahrhaft vorgeſchrieben hat, mit allgemeiner Einſtimmnng befolgen und nicht allein eine ganze Nation, ſondern auch jeder Einzelne müßte die Gewaltthätigkeit und den Zwang empfinden, wenn einer gegen ein ſolches Naturgeſetz ankämpfen wollte. Möchten ſie doch ein Geſetz aufweiſen, an welchem dieſe Bedingung



150) *Eſſays* l. II. ch. 12. p. 551. Que nous dira donc en cette neceſſité la philoſophie que nous ſuivions les lois de notre pays, c'eſt à dire, cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un prince, qui me peindront la juſtice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de viſages, qu'il y aura en eux de changemens, de paſſion. Je ne puis pas avoir le jugement ſi flexible. Quelle bonté eſt-ce que je vois hier en credit et demain ne l'être plus et que le trajet d'une rivière fait crime? Quelle verité eſt-ce que ces montaignes bornent, menſonge au monde qui ſe tient au delà.

erfüllet ist [151]). Nichts in der Welt ist so abweichend als Sitten und Gewohnheiten. Die Heurathen unter Blutsverwandten sind unter uns verboten, anderwärts in Ehren. Der Kinder- und Aelternmord, Gemeinschaft der Weiber, Handel mit dem Geraubten, Erlaubniß zu allen Arten der Wollust, nichts ist, mit einem Worte, so ausschweifend, was nicht irgendwo durch den Gebrauch bei irgend einer Nation eingeführt ist. Es ist wohl zu glauben, daß es Naturgesetze gibt, man siehet es bei den andern Geschöpfen. Aber in uns sind sie verloren gegangen, indem die Vernunft, welche sich allenthalben eindrängt und alles beherrschen will, die Gestalt der Dinge nach ihrer Eitelkeit und Unbeständigkeit verwischt und verwirrt [152]).

Diese Raisonnements können die Denkungsart des Montaigne in Ansehung der Erkenntniß der Pflichten und Rechte nicht zweifelhaft lassen. Er hatte ein gebildetes sittliches Gefühl und sein Nachdenken über dasselbe hatte ihn fest überzeugt, daß es ein Gesetz für das Handeln gebe, welches allgemein und strenge eine gewisse Form desselben fordere, und durch dasselbe ein Ideal aufstelle, welchem

151) *Essays* ibid. p. 551. 552. Or c'est la seule enseigne vrai-semble par laquelle ils puissent argumenter aucunes lois naturelles que l'université de l'approbation: car ce que nature nous auroit veritablement ordonné, nous l'ensuivrions sans doute d'un commun consentement: et non seulement toute nation, mais tout homme particulier ressentiroit la force et la violence que lui feroit celui, qui le voudroit pousser au contraire de cette loi. Qu'ils m'en montrent pour voir une de cette condition.

152) *Essays* ibid. p. 552. Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit aux autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant partout de maitriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses, selon sa vanité et inconstance.

chem die Wirklichkeit selten nur einigermaßen nahe komme, vielmehr größtentheils widerspreche. Mit einem Worte, der Unterschied zwischen dem, was ist und was seyn soll, zwischen dem Materiellen und Formellen der Tugend war ihm ziemlich klar geworden. Die Verschiedenheit in dem Materiellen der Tugend und die Uneinigkeit der Philosophen in Aufstellung der praktischen Grundsätze brachte ihn auf den Gedanken, daß die Erkenntniß und Ausübung der sittlichen Vorschriften nicht das Werk der Vernunft seyn, sondern nur als die Einwirkung der göttlichen Kraft gedacht werden könne, welche in der geoffenbarten Religion ihren Willen als Vorschrift für den menschlichen Willen aufgestellt habe und in den einzelnen Menschen das Vermögen und den Trieb des Vollbringens hervorbringe. Diese Ansicht des Montaigne hat zufällig manche nachtheilige Urtheile zur Folge gehabt, und auch wohl vielfältig einen schädlichen Einfluß gezeigt, indem sie den moralischen Skepticismus veranlaßte, den Glauben an die Heiligkeit der Tugend schwächte, und gegen Sittlichkeit gleichgültig machte. Montaigne selbst ist nichts weniger als Skeptiker in dem Praktischen, wenn man den Gegenstand selbst von der Erkenntnißquelle unterscheidet, daß die Vernunft das unveränderliche Gesetz der Tugend selbst sey und es unmittelbar erkenne. — Dieses allein war es, was er für zweifelhaft hielt. Die Richtung seines Geistes auf die Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Mishelligkeit der Erkenntniß und sein Streben, den Stolz und den Hochmuth der Vernunft niederzuschlagen und zu demüthigen, verbunden mit einer gewissen scheinbaren Veränderlichkeit im Urtheilen ist die Ursache, daß Viele, die nicht in die Tiefe seines Geistes blickten und die Haupttendenz desselben durchschauten, ihm bald einen moralischen Skepticismus Schuld gaben, bald die Behauptung beilegten, die sittlichen Vorschriften und die Erkenntniß derselben würden durch die Erziehung, Sitte und Gewohnheit

be-

bestimmt, die Gründe derselben seyen also äußerlich und zufällig [153]).

Sein Skepticismus entstand nicht aus dem Zweifel an den Wahrheiten, welche der Menschheit heilig sind, sondern aus dem Mißtrauen in die Vernunft, sie fest zu begründen und mit Gewißheit einsehen zu können. Er war überhaupt gegen die Anmaßung, die Keckheit und den Hochmuth der Vernunft, welche ihre Gränzen verkennet, gerichtet. Darum richtete er seine skeptischen Waffen eben so sehr

153) Für einen Skeptiker, für einen eitlen oberflächlichen Menschen, der nur durch seine Einfalle und seinen Witz zu glänzen suchte und als ein starker Geist an allem, auch an den heiligsten Wahrheiten zweifelte. Recherche de la verité L. II. P. III. ch. 5. Noch ungünstiger urtheilt von ihm der Verfasser der ars cogitandi P. III. c. 20. (Halae 1704) p. 275. Sed vanitatem praecipue non criminor: tot enim pudendis praeterea famosus flagitiis est, tot ita-tet impiis et Epicureis placitis, ut mirum sit, illi tamdiu per leges licuisse orbem obambulare, omniumque passim manibus teri, multosque viros ceteroquin perspicaces latentem veneni malignitatem non deprehendisse. *Sorel* in seiner *Bibliotheque de France* p. 80. vertheidigte den ehrlichen Montaigne gegen alle diese und andere Beschuldigungen sehr brav, aber von Zeit zu Zeit traten wieder ungünstige Urtheile hervor. So betrachtet Rousseau in seinem Emil 4. B. denselben als einen, der die moralischen Grundsätze in Zweifel gezogen habe, und Kant, Crit. der prakt. Vern. S. 64. Schmid Moralphilos. §. 44. Kiesewetter Erster Grundss. d. Moralphilos. S. 75. lassen ihn behaupten, daß alle sittliche Urtheile von außen durch Gewohnheit und Erziehung gewonnen und bestimmt werden, wogegen ihn Platner in d. 2. Ausg. d. philosoph. Aphorismen 2. Th. S. 100. gründlich vertheidiget. Nach dem Vorgange von *D'Argens* Philosophie du bon sens, Discours prelim. §. VI. schließen ihn Viele der Neuern aus der Reihe der Skeptiker aus und schränken seinen Pyrrhonismus nur auf Vorsicht und Behutsamkeit im Untersuchen und Entscheiden ein.

sehr gegen den positiven als gegen den negativen Dogmaticismus, wie man besonders aus dem zwölften Capitel des zweiten Buchs, dem längsten des ganzen Werks, siehet. Er spricht hier mit großem Lobe von der natürlichen Theologie des Sebunde, nicht als wenn die Vernunft im Stande sey, Gottes Daseyn und Eigenschaften zu erkennen, sondern nur der Ueberzeugnng aus der Offenbarung den Weg bahne, und den Glauben vorbereite und stärke. Gegen diese natürliche Theologie hatte man vorzüglich zwei Einwürfe gemacht. Einige behaupteten, es sey ungeziemend, die christlichen Glaubenswahrheiten durch menschliche Gründe zu unterstützen, weil sie blos durch den Glauben und die Wirkung der göttlichen Gnade aufgefaßt werden können. Montaigne sucht diese mit Schonung zurecht zu weisen, indem er zeigt, es sey schön und lieblich, die natürlichen und menschlichen Werkzeuge der Erkenntniß, die uns Gott gegeben hat, noch nebenher zum Dienste unsers Glaubens anzuwenden, darin bestehe der würdigste Gebrauch derselben, und nichts stehe einem christlichen Denker besser an, als durch sein Denken, Sinnen und Streben die Wahrheit seines Glaubens zu schmücken, auszudehnen und zu verstärken. Wir müssen unsern Glauben mit aller Vernunft, die wir haben, begleiten, jedoch immer mit der Einschränkung, daß wir nicht meinen, es sey aus unsern eigenen Kräften, oder unser Geistesvermögen und Nachdenken könne zu einer übernatürlichen und göttlichen Wissenschaft ausreichen [154]). Andere behaupteten, Sebundes Gründe seyen überhaupt zu schwach, um die Wahrheiten der Religion zu erweisen und sie hielten sich für stark genug, den religiösen Glauben durch Vernunftgründe zernichten zu können. Diese, sagt er, muß man schon ein wenig derber schütteln, denn sie sind gefährlicher und hämischer als die ersten. Die Mittel, welche ich ergreife, diese Raserei zu dämpfen, und die mir die angemes-

154) *Essays* L. II. ch. 12. p. 405. seq.

messensten scheinen, sind, ihren menschlichen Hochmuth zu zerknicken, und unter die Füße zu treten, ihnen die Nichtigkeit, Eitelkeit und Geringhaltigkeit des Menschen fühlbar zu machen, ihnen die gebrechlichen Waffen ihrer Vernunft aus den Fäusten zu reißen, ihnen das Haupt nieder zu beugen und den Staub küssen zu lassen, unter der Macht und Ehrerbietung, die der göttlichen Majestät gebührt. Ihr allein ist die Erkenntniß und Weisheit, sie allein weiß den Werth der Dinge richtig zu schätzen; ihr allein rauben wir den Werth, den wir uns beilegen. Hernieder mit diesem Dünkel, dem ersten Grunde der Tyrannei des bösen Geistes. — Der Eigendünkel ist unsre natürliche Erbkrankheit. Das jämmerlichste, zerbrechlichste Geschöpf unter allen ist der Mensch und zu gleicher Zeit das hochmüthigste. Es fühlt und sieht sich hiernieden in Staub und Auskehrigt hingeworfen, angebunden und genietet an den schlechtesten, unbeseeltesten und der Verwesung nächsten Theil der Schöpfung, im untersten Stockwerke ihres Gebäudes am entferntesten von der Feste des Himmels, und doch will es sich anmaßen, sich über den Kreislauf der Monden hinaufzusetzen und den Himmel zum Schemel seiner Füße zu machen. Es ist durch den Dünkel dieser Einbildung, daß es sich Gott gleich stellt, daß es sich göttliche Eigenschaften anmaßet, daß es sich von dem großen Haufen der übrigen Geschöpfe absondert und auswählt, den übrigen Thieren, seinen Brüdern und Genossen der Schöpfung, einen höchst mäßigen Theil von Sinnesfähigkeit zuschneidet und ihnen nichts weiter an Kraft und Fertigkeit der Sinne und Vernunft einräumen will, als was ihm selbst gut dünket [155]).

Montaigne bestreitet also eben sowohl den stolzen Dogmatiker, der sich ein Wissen der übersinnlichen Gegenstände anmaßt, als den kecken Bestreiter des Vernunftglaubens, der das Nichtseyn des Uebersinnlichen glaubt demon-

155) *Essays* ibid. p. 413. 417. seq.

demonstriren zu können. Er gehört zu den bescheidenen Denkern, die allerdings einen Vernunftgebrauch nicht allein gestatten, sondern auch fodern, nur mit Mißtrauen, aus Furcht vor Verirrungen und mit Anerkennung oder wenigstens Ahnung bestimmter Gränzen für die Sphäre der Vernunft, mit Bestreitung alles willkürlichen Erhebens, Anmaßens und Dünkels. Wenn er auf der einen Seite die Ungewißheit des menschlichen Erkennens übertreibt, und der menschlichen Vernunft alle Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen, abzusprechen scheint, so läßt sich diese Einseitigkeit wohl erklären aus dem Charakter seines Geistes, aus der Ungebühr der Dogmatiker, die er eben scharf ins Auge gefaßt hatte, und aus dem Mangel bestimmter Grundsätze des Erkennens und Forschens, aus dem Schwanken zwischen dem Ideal der Wahrheit und der Wirklichkeit, zwischen dem angebornen Triebe der Erkenntniß und dem Mißlingen aller darauf zielender Versuche. Seine Denkart hält die Mitte zwischen dem anmaßenden Dogmaticismus und dem absprechenden Skepticismus mit einer zuweilen hervortretenden Vorliebe zu dem letzten. Es ist daher kein Wunder, wenn er bald für einen Skeptiker, bald für einen bescheidenen Dogmatiker gehalten wurde [156]). Wenn er auch zuweilen durch sein Streben, den Dünkel und den Hochmuth der Vernunft zu demüthigen, den Muth nach Wahrheit zu forschen selbst niederschlägt, und von dieser Seite von nachtheiligem Einflusse für die Wissenschaft werden konnte, so hat er diesen Nachtheil wieder durch den reichhaltigen Stoff zum weitern Denken, durch die hellen richtigen Blicke und Ansichten von so vielen Gegenständen, durch seinen sich von gemeiner Wirklichkeit zu dem Idealen der Vernunft erhebenden Geist [157]) aufgehoben.

156) Man sehe Anmerk. 153.

157) Z. B. seine ideale Ansicht von der Religion. *Essays* l. II. ch. 12. p. 406. La marque peculière de notre verité de-

ben. Wie groß und ausgebreitet sein Einfluß gewesen, läßt sich nur im Allgemeinen vorstellen, da seine Versuche eines der gelesensten Handbücher denkender Menschen gewesen sind.

Montaignes Einfluß zeigt sich am auffallendsten in dem geistreichen Werke des Pierre Charron, der sich durch den Umgang und die Schriften jenes Denkers zu einem freimüthigen Denker bildete. Er war zu Paris 1541 geboren, studirte die Philosophie und Rechtswissenschaft, verließ als Parlementsadvocat diese Laufbahn und widmete sich der Theologie, worin er als geistlicher Redner sich so sehr auszeichnete, daß er von Stiftern und Bischöffen in dieser Eigenschaft gesucht wurde. Als Großvicar des Bischoffs zu Cahors und Canonicus daselbst, starb er zu Paris 1603. Im Jahre 1589 machte er während seines Aufenthalts zu Bourdeaux die Bekanntschaft mit Montaigne, woraus sich eine innige Freundschaft erzeugte [158]). Auf die Gleichheit ihres Charakters, gleiche Achtung für Tugend und Adel der Gesinnung gründete sich ihre gegenseitige Zuneigung und Hochachtung. Beide besaßen einen hellen Verstand und einen lebhaften Geist. Die Ungleichheit ihres Standes und ihrer Beschäftigungen hatte aber manche Verschiedenheit in ihren Ansichten und Grundsätzen des Denkens hervorgebracht, welche auf ihre Freundschaft keinen Einfluß hatte, durch diese vielmehr nach und nach ausgeglichen wurde. Charron als Gelehrter und Geistlicher hatte mit seinem lebhaften Geiste mehrere dogmatische Sätze angenommen, ohne ihre Gründe gehörig geprüft zu

devroit être notre vertu, comme elle eſt auſſi la plus celeſte marque et la plus difficile et que c'eſt la plus digne production de la verité.

158) Eloge de Pierre Charron vor deſſen Werke de la ſageſſe. Paris 1607. par G. M. D. R. (George Michael de Rochemaillet) *Bayle* Dict.

haben[159]). Montaigne mit seiner Neigung zum Skepticismus hielt sich gläubig an die Lehren der offenbarten Religion. Durch den Umgang mit diesem verlor sich in Charron die Befriedigung, welche ihm die dogmatische Denkart gewährt hatte, er fing an in den sonst für wahr gehaltenen Urtheilen die Gewißheit zu vermissen und wurde mehr mit Mißtrauen in die Vernunft ihrer Schwäche und Veränderlichkeit wegen erfüllt. So wie er von der skeptischen Denkart seines Freundes angesteckt wurde und sich ihm darin näherte, so entfernte er sich darin, daß sein Zweifel nicht bei der menschlichen Erkenntniß stehen blieb, sondern auch die Wahrheit der göttlichen Offenbarung, welche dem Montaigne das Gewisseste war, wenn auch nur leise, streifte und nach dem Ideale von Religion auch in der christlichen, der er den Vorzug vor allen gab, zu viel Menschliches fand. Sein sittliches und religiöses Gefühl setzte seinem Zweifel Gränzen; er erstreckte sich nicht über die Grundwahrheiten der Religion und Moral, sondern nur über einige Formen, in welchen die menschliche Vernunft sie und ihre Resultate ausgebildet hatte. Aus seiner unerschütterlichen Ueberzeugung in Ansehung des sittlichen und religiösen Strebens verbunden mit seiner Ansicht von der Schwäche der Vernunft in der Speculation entsprang seine Vorstellungsweise von der menschlichen Weisheit, welche in der sittlichen Vollkommenheit oder Tugend, verbunden mit Selbsterkenntniß und Entfernung von allem eitlen, den Geist nur aufblähenden Wissen besteht. Sein Werk über die Weisheit vereiniget also gewissermaßen seinen Dogmatismus und den Skepticismus seines Freundes; jener ist durch den letzten bescheidener, der letzte durch jenen gemäßigter worden; das Resultat ist die Beschränkung aller

159) Charrons Dogmatismus hatte sich in seiner frühern Schrift: *Trois verités contre tous Athées, idolatres, Juifs, Mahometans, Heretiques et Schismatiques.* Paris 1594. 8. offenbaret.

aller Erkenntnisse auf die Selbsterkenntniß, auf die Erfüllung seiner Pflichten und die Ausübung seiner Religion, die selbst mehr practisch als speculativ ist — ein Werk reich an vielen neuen und kühnen Gedanken, strengen sittlichen Vorschriften, mit großer Freimüthigkeit in einfacher Gestalt dargelegt, welches bei seinem Erscheinen großes Aufsehen machte, und auch nach seinem Tode scharfe und bittere Beurtheilungen veranlaßte, und seinem Verfasser den Vorwurf eines Religionsfeindes und Gotteslängners zuzog [160]), so sehr auch sein Leben und sein Charakter diese Beschuldigungen völlig entkräfteten.

Charron

160) Das Werk *de la sageſſe* erschien zuerst 1601 zu Bourdeaux; die zweite Ausgabe mit manchen Verbesserungen und Zusätzen zur Abwehrung unbilliger Tadler, welche Charron in dem letzten Jahre seines Lebens zu Paris drukken ließ, wurde nach seinem Tode durch mancherlei Insinuationen seiner Feinde, welche das Buch als gefährlich unterdrücken wollten, unterbrochen, erschien aber doch endlich im J. 1604. Der Jesuit Garaſſe hat in seiner *Somme theologique* und *Doctrine curieuſe* den Charron am härtesten behandelt und ihn in das Verzeichniß der allergefährlichsten Gotteslängner gesetzt. Vielleicht hatte sich Charron diese Verfolgung durch sein Urtheil über die Gesellschaft Jesu zugezogen, in welchem er ihnen auf eine versteckte Art pharisäische Scheinheiligkeit vorwirft. 1. B. 51. Kap. Die Freimüthigkeit nnd Kühnheit, mit welcher Charron von gewissen Dingen sprach, der Ernst, mit welchem er auf das thätige Christenthum drang und das Zufällige und Aeußere in dem christlichen Cultus von dem Innern und Wesentlichen unterschied, mußte freilich bei einem Geistlichen mehr auffallen als bei einem Weltmanne, wie Montaigne war. Indessen war die größere Zahl von rechtschaffenen Männern immer auf seiner Seite und schätzte sein Buch sehr hoch. Petrus Charondus vel hoc ipſo Socrate ſapientior aeſtumandus venit, quod ſapientiae ipſius praecepta primus, quod ſciam, admirabili prorſus methodo, doctrina, iudicio in artem reduxerit. Sane eius liber et Ariſtotelem nobis exhibet et Senecam ec Plutarchum, ac divi-

Charron ſtimmt mit ſeinem Freunde Montaigne in der Demüthigung des menſchlichen Stolzes und der Anmaßung der Vernunft, was das Erkennen betrifft, überein. Der Menſch hat ein natürliches Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit; er verſuchet alle Wege, welche zum Beſitz derſelben führen können, aber alle ſeine Beſtrebungen ſind darin erfolglos. Denn die Wahrheit iſt keine Sache, die ſich faſſen, greifen und behandeln läßt, und der menſchliche Geiſt iſt zu dem Beſitz derſelben unfähig. Die Wahrheit reſidirt bei Gott; der Menſch erkennet nichts unmittelbar, rein, und vollſtändig. Unſere Beſtimmung iſt, die Wahrheit zu ſuchen, der Beſitz derſelben gehöret für höhere Kräfte. Findet er auch zufällig eine Wahrheit auf ſeinem Wege, ſo kann er ſie nicht feſthalten, noch ſie von dem Unwahren unterſcheiden. Die Irrthümer kommen in unſere Seele auf demſelben Wege, auf welchem ſie die Wahrheit empfängt, und der Verſtand kann beide nicht unterſcheiden [161]).

Die

divinius etiam aliquid prae ſe fert, quam antiquioribus cunctis et recentioribus fuerit conceſſum. — Dieſes iſt das treffende Urtheil des Naudé Biographia politica.

161) *La ſageſſe* L. I. ch. 14. Il n'eſt deſir plus naturel, que le deſir de connoitre la verité. Nous eſſayons tous les moyens que nous penſons pouvoir ſervir; mais enfin tous nos efforts ſont courts, car la verité n'eſt pas un acqueſt, ni choſe, qui ſe laiſſe prendre et manier et encore moins poſſeder à l'eſprit humain. Elle loge dedans le ſein de Dieu, c'eſt là ſon gite et ſa retraite, l'homme ne ſait et n'entend rien à droit, au pur et au vrai comme il faut, tournoyant et tatonnant l'entour des apparences, qui ſe trouvent partout auſſi bien au faux qu'au vrai; nous ſommes nais à queſter la verité: la poſſeder appartient à une plus haute et grande puiſſance. Ce n'eſt pas à qui mettra dedans: mais à qui fera de plus belles courſes. Quand il adviendroit, que quelque verité ſe rencontrât entre ſes mains, ce ſeroit par hazard, il ne la ſauroit tenir,

Die zwei Hauptmittel, welche der Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit anwendet, sind die Erfahrung und die Vernunft. Beide sind aber so schwach und ungewiß, daß sie keine Gewißheit gewähren können. Die Erfahrung ist ungewiß und nimmt beständig andere Gestalten an. Alle unsere Erkenntniß fängt mit den Sinnen an. Einige behaupten, die Sinne sind untrüglich, andere, sie betrügen beständig, die Wahrheit liegt in der Mitte, und es ist ausgemacht, daß sie wenigstens oft uns anführen, daß sie das vernünftige Denken überwältigen, und dagegen wieder von der Vernunft irre geführt werden. Eine schöne Aussicht für die Wissenschaft und die Gewißheit, da von Innen und Außen sich nichts als Falschheit und Schwäche zeigt, und die beiden wesentlichen Werkzeuge der Wissenschaft sich einander gegenseitig betrügen [162]).

Der menschliche Geist stellt uns einen dunklen Abgrund voll Hohlwege und Schluchten, ein Labyrinth dar, in welchem alles verworren und verschlungen ist. Ich habe nichts gegen die Lobeserhebungen des menschlichen Geistes, daß man seine Ausdehnung, Lebhaftigkeit und Geschwindigkeit erhebe, und ihn ein Abbild der Gottheit, einen göttlichen Ausfluß und einen Vorschmack des unsterblichen Wesens nenne. Allein ich verlange auch, daß man ihn sondire und zu erkennen strebe. Man wird dann finden, daß er für sich und für andere ein gefährliches Werkzeug, ein Grübler und Verwirrer, ein ungelegner Schalk ist, der zum Spiel und Kurzweil unter dem Scheine einer eiligen, feinen und fröhlichen Bewegung alle Uebel in der Welt

nir, posseder ni distinguer du mensonge. Les erreurs se reçoivent en notre ame par même voie et conduite que la verité, l'esprit n'a pas de quoi les distinguer et choisir.

162) *La sagesse* L. I. ch. 14. 10.

Welt aussinnt, erfindet und verursacht [163]). Unerschöpfliche Beweglichkeit von dem größten Umfange mit großer Geschwindigkeit ist ihm eigenthümlich. Er mischt sich in alles, kein Object schließt er aus seiner Sphäre aus, er spielt seine Rolle eben so gut in eitlen und nichtigen Dingen, als in gewichtvollen und würdigen, sowohl in solchen, die wir einsehen, als in solchen, welche wir nicht einsehen können. Die Reflexion, daß man etwas nicht begreifen und nicht in das Innere eindringen kann, sondern an der Außenseite und Oberfläche stehen bleiben müsse, kurz die Erkenntniß seiner Unwissenheit ist ein schöner Zug der Urtheilskraft. Aber Wissenschaft und Wahrheit können sich in uns ohne Urtheil, und das Urtheil ohne Wissenschaft und Wahrheit finden [164]).

Die Thätigkeit des menschlichen Geistes besteht in dem Suchen, Forschen, Nachforschen und Wiederforschen. Ein

163) *La sagesse* L. I. ch. 14. Mais je desire, qu'après tout cela on vienne à bien sonder et etudier à connoitre cet esprit, car nous trouverons, qu'après tout, c'est et à soi et à autrui un très dangereux outil, un furet, qui est à craindre, un petit brouillon et trouble-fete, un emerillon facheux et importun, et qui comme un affronteur et joueur de passe-passe, sous ombre de quelque gentil mouvement subtil et gaillard, forge, invente et cause tous les maux du monde, et n'y en a que par lui.

164) *La sagesse* L. I. ch. 14. Il (l'esprit) est aussi universel, qui se mèle par tout, il n'a point de suiet, ni de ressort limité: il n'y a chose, où il ne puisse jouer son role, aussi bien aux suiets vains et de neant, comme aux nobles et de poids, et en ceux que nous pouvons entendre, qu'en ceux, que nous n'entendons: car reconnaitre, qu'on ne le peut entendre, ni pénétrer au dedans, et qu'il faut demeurer au bord et à l'ecorce, c'est un très beau trait de jugement; la science, voire la verité peuvent loger chez nous sans jugement, et le jugement sans elles, voire reconnaitre son ignorance, c'est un beau temoignage de jugement.

Ein beständiger Durst nach dem Wissen quält ihn, die Untersuchungen gehen ins Unendliche. Die Nahrung des Geistes ist Zweifel und Zweideutigkeit. Aber er verfährt in seinen Untersuchungen unbesonnen und unregelmäßig, ohne Ordnung und Maß; er ist ein unstetes, veränderliches, vielgestaltiges Instrument, bald von Blei, bald von Wachs, das sich nach allem schmiegt und faltet, der Schuh des Theramenes, der für jeden Fuß paßt. Allenthalben weiß er gutes Spiel zu machen und scheinbare Gründe zu finden. Das siehet man daraus, daß hier und da für fromm, gerecht und ehrenvoll geachtet wird, was an andern Orten für gottlos, ungerecht und entehrend gehalten wird. Es gibt keinen Vernunftgrund, dem nicht ein anderer entgegengesetzt wäre, sagt die gesundeste und sicherste Philosophie; davon finden sich allenthalben Beweise. Kurz, die menschliche Vernunft hat alle Gestalten, sie ist ein zweischneidiges Schwert, ein Stock mit zwei Knöpfen. Dazu kommt noch, daß die menschliche Vernunft mehr strebt nach dem Erfinden als nach dem Untersuchen, wiewohl das erste außer ihrer Bestimmung liegt, weil es dem Ehrgeiz mehr zusagt und sie sich dadurch mehr zeigen und geltend machen kann. Man siehet daraus, welch ein gefährliches Geschenk die Vernunft ist, wie leicht sie durch die natürliche Lebhaftigkeit ihre Freiheit misbrauchet, allem einen Schein zu geben, alle Regeln und angenommene Meinungen zu erschüttern, wodurch man sie zügeln will, wie leicht sie sich verirrt und zu Grunde richtet. Wir sehen daher, daß diejenigen, welche eine größere natürliche Lebhaftigkeit besitzen, meistentheils in ihren Meinungen und Handlungen regellos sind. Bei großer Vernunft findet sich immer etwas Narrheit und Tollheit. Man hatte daher gute Gründe, ihr sehr enge Schranken zu geben; man zügelt sie durch Religionen, Gesetze, Gewohnheiten, Wissenschaften, Vorschriften, zeitliche und ewige Drohungen und Versprechungen. Und doch durchbricht sie mit ihrem

rem natürlichen Trotz, Stolz, und Hartnäckigkeit alles und zerreißet alle Fesseln [165]).

Charron hatte die gewöhnlichen Fehler und Verirrungen der Welt und der Schule mit scharfem Blicke beobachtet und ihre Ursachen erforscht. Er fand auf der einen Seite Stolz, Hochmuth und Uebermuth, auf der andern Schwachheit und Gemächlichkeit, hier Despotismus und Herrschsucht, dort sklavische Unterwürfigkeit und Anhänglichkeit an dem Gewöhnlichen. Denkfreiheit betrachtete er daher als ein unveräußerliches Recht des menschlichen Geistes und das einzige Sicherungsmittel gegen alle Verirrungen und als die Grundlage der Weisheit. Diese Freiheit erstreckt sich eben so sehr über den Verstand, als über den Willen, und begreift drei Maximen, die sich gegenseitig unterstützen und befördern, nämlich, über alle Dinge urtheilen, sich an keine Sache ausschließend hängen, sich einen allgemeinen Blick und Empfänglichkeit für alles erhalten [166]). Alle drei Maximen werden von dem wahrhaften Weisen, dem bescheidenen, gemäßigten, nach Wahrheit forschenden Philosophen ausgeübt. Es wird von ihm gefodert, daß er über alle Dinge urtheile, das heißt nicht, entscheide, bestimme, bejahe, welches mit der zweiten Maxime streiten würde, sondern untersuche, die Gründe und Gegengründe mit scharfer Bestimmung ihres Gewichts und ihrer Stärke, abwäge. Die zweite Maxime fodert nicht Unthätigkeit, ein müßiges Schweben in der Luft; es besteht mit ihr das äußere Handeln und das Bequemen an das Gewöhnliche; sie beziehet sich allein auf das Innere des Geistes, das Denken und Urtheilen, und auch hier mag man sich immer an

165) *Sagesse* l. I. ch. 14.

166) *Sagesse* l. II. ch. 2. juger de toutes choses, n'epouser, n'y s'obliger à aucune, demeurer universel et ouvert à tout.

an das halten, was sich als das wahrscheinliche, sittliche, besser passende darstellt; nur muß es ohne absprechende Bestimmung, Entscheidung und Auflösung, ohne Verwerfung entgegengesetzter neuer oder alter Urtheile und Meinungen geschehen, um die Empfänglichkeit für das Bessere, wo es sich findet, immer offen, und den Forschungsgeist nach dem Wahren immer rege zu erhalten. Wer so urtheilet ohne Leidenschaft, findet immer einen Anschein von Vernunft, wodurch er von dem entscheidenden Fürwahrhalten abgehalten wird, und indem er sich vor dem Warmwerden in den Urtheilen fürchtet, bleibt er unentschieden, gleichgültig und universell [167]).

Daß Charron nach allem diesen eine große Vorliebe zu der skeptischen Art zu philosophiren hatte, und daß er den Akademikern und Pyrrhoniern den Vorzug vor allen dogmatisirenden Philosophen einräume, läßt sich leicht denken. Eben deshalb war er auch auf Aristoteles und dessen neuere Anhänger nicht gut zu sprechen, weil sie die Freiheit zu denken und zu prüfen durch sklavische Hingebung an Aristoteles Autorität sich und andern geraubt, und selbst die

167) *Sageſſe* ibid. pag. 322. Auſſi ne s'attacher, n'y s'obliger à aucune ce n'eſt pas s'arreter et demeurer court, beant en l'air et ceſſer de faire, agir et proceder aux actions et deliberations requiſes. Car je veux, qu'aux actions externes et communes de la vie et en tout ce, qui eſt de l'uſage ordinaire, l'on s'accorde et accommode avec le commun, notre regle ne touche point le dehors, et le faire, mais le dedans, le penſer et juger ſecret et interne, et encore en ce ſecret et interne, je conſens, que l'on adhere et l'on ſe tienne à ce qui ſemble le plus vraiſemblable, plus honnête, plus utile, plus commode, mais que ce ſoit ſans determination, reſolution ou affirmation aucune, ni condamnation des autres avis et jugemens contraires ou divers, vieils ou nouveaux, ainſi ſe tenir toujours prêt à ce revoir mieux s'il apparoit, ne trouver mauvais, s'il on heurte et conteſte ce que nous penſons le meilleur.

die Aristotelische Philosophie, die sie beständig im Munde führten, so entstellt hatten, daß Aristoteles, lebte er wieder auf, sie nicht mehr für die seinige erkennen würde [168]). Er fordert von dem Weisen, daß er sein ganzes Leben der Erforschung der Wahrheit weihe, ohne sich je einzubilden, daß er sie entdeckt habe, oder auch nur entdecken könne, und sich von allem Urtheil und Fürwahrhalten ganz frei erhalte, weil dann ein Stillstand in dem Forschen entstehe. Diese Ruhe, Unbefangenheit und Gleichgültigkeit nimmt er in der größten Allgemeinheit in Anspruch, und erstreckt sie sogar, wie es scheint, auf sittliche Gegenstände, indem er in Ansehung derselben nur ein wahrscheinliches subjectives Urtheil will gelten lassen. Zwar nimmt er die Wahrheiten der christlichen Religion aus, weil sie auf Offenbarung beruhen, und Charron verlangt, daß man diese mit aller Demuth und Unterwerfung ohne alle Beschränkung und Untersuchung annehmen müsse, und daß eben die Verbannung alles dogmatischen Dünkels und Fürwahrhaltens die beste Vorbereitung des menschlichen Gemüths zum unbedingten Glauben an die göttlichen Wahrheiten sey [169]). Wenn man dagegen aber erwäget, daß Charron diese letzte



168) *Sageſſe* L. II. ch. 2. p. 332. 333. Preface p. 16.

169) *Sageſſe* L. II. ch. 2. p. 323. Il reſte pour explication de cette notre propoſition de dire, que par toutes choſes et aucune choſe (car il eſt dit, juger toutes choſes et s'aſſurer d'aucune) nous n'entendons les verités divines, qui nous ont été revelées, leſquelles il faut recevoir ſimplement avec toute humilité et ſoumiſſion, ſans entrer en diviſion ni diſcuſſion, là faut baiſſer la tête, brider et captiver ſon eſprit. p. 337. La Theologie, même la myſtique, nous enſeigne, que pour bien preparer notre ame à Dieu, et à l'impreſſion du ſaint eſprit, il la faut vuider, nettoyer, dépouiller, et mettre à nud de toute opinion, creance, affection: la rendre comme une carte blanche, morte à ſoi et au monde, pour y laiſſer vivre et agir Dieu, chaſſer le vieil poſſeſſeur pour y établir le nouveau.

Einschränkung der zweiten Ausgabe erst beigefügt hat, nachdem von der Clerisei seine Rechtgläubigkeit angefochten worden; daß er als eine Folge des Vorrechts des Weisen, alles zu beurtheilen und zu prüfen, eine gewisse Doppelseitigkeit des Weisen betrachtet, vermöge deren sein Urtheil und sein Handeln, sein Geist und sein Körper sich oft widersprechen, so daß er äußerlich handelt, und in seinem Innern anders urtheilt, und äußerlich vor der Welt eine ganz andere Rolle spielet, als in seinem Geiste, und was man im Allgemeinen von der ganzen Welt sagt, daß sie die Schauspielkunst treibt, von ihm in dem eigentlichsten Sinne gilt [170]): so werden alle solche Restrictionen seiner allgemeinen Denkart verdächtig und seine Versicherungen schwankend.

Nur Eins steht fest und unwandelbar, nämlich seine Ueberzeugung von den sittlichen und religiösen Grundwahrheiten. Wenn ihn auch seine skeptische Denkart zuweilen zu weit führt, und er selbst dieses Heiligthum der Menschheit anzutasten und an den Gründpfeilern desselben zu rütteln scheint, so spricht er doch sonst mit solcher festen Ueberzeugung, daß man bald sich überzeuget, seine Zweifel können nicht die sittlichen Principe selbst, sondern die Anwendung derselben in dem Kreise des wirklichen Lebens, nicht den objectiven Gehalt und Werth, sondern die subjectiven Ansichten, nicht den religiösen Vernunftglauben selbst, sondern die Bestim-

170) *Sageſſe* L. II. ch. 2. p. 326. Or jouiſſant ainſi le ſage de ce droit ſien à juger et examiner toutes choſes, il adviendra ſouvent, que le jugement et la main, l'eſprit et le corps ſe contrediront, et qu'il fera au dehors d'une façon et jugera autrement au dedans, jouera un rôle devant le monde et un autre en ſon eſprit, il le doit faire ainſi pour garder juſtice par tout. Le dire general *univerſus mundus exercet hiſtrioniam*, ſe doit proprement et vraiment entendre du ſage.

stimmungen und Zusätze, durch welche sich derselbe in den einzelnen positiven Religionen ausgesprochen hat, angehen. Dieses wird Jedem durch die Darstellung seiner Hauptgedanken über Sittlichkeit und Religion zur vollen Gewißheit werden, welche wir jetzt aus dem Grunde noch folgen lassen, weil dieser denkende Geist die Grundidee, welche in dem sittlichen und religiösen Bewußtseyn enthalten ist, reiner und schärfer aufgefaßt hat, als mehrere Denker auch nach seiner Zeit es vermochten.

Der Hauptbestandtheil, der wesentliche Charakter der Weisheit ist die Rechtschaffenheit und ein der Würde der Menschheit angemessenes Handeln (probité, prud'hommie). Die meisten Menschen ehren die Rechtschaffenheit vor allem und nennen sich ihre Verehrer und Diener; gleichwohl ist es schwer sie zu überzeugen, worin die wahre, echte Rechtschaffenheit bestehe. Denn es gibt eine unechte, künstliche, falsche, nachgeäffte, welche allein im Gebrauch und Credit ist, mit welcher sich jedermann begnüget. Oft werden wir zur Tugend und zum Rechtthun durch schlechte und verwerfliche Triebfedern angetrieben, durch natürliches Unvermögen, durch Leidenschaften und selbst durch das Laster. Keuschheit, Mäßigkeit können aus Mangel körperlicher Bedürfnisse entstehen; Verachtung des Todes, Geduld in Leiden, Festigkeit in Gefahren rührt oft von einem Mangel an Furcht und Urtheil; Muth, Freigebigkeit, Gerechtigkeit aus Ehrgeiz; Bescheidenheit und Klugheit aus Furcht und Geiz her. Und wie viele schöne Handlungen hat nicht Stolz und Unbesonnenheit hervorgebracht? Die Handlungen der Tugend sind also oft nur Masken, sie tragen die Gestalt der Tugend, haben aber nicht das Wesen derselben, sie können in Rücksicht auf diese äußere Gestalt und nach der Ansicht eines Dritten tugendhaft genannt werden, sind es aber in der Wahrheit und in Rücksicht auf den Handelnden nicht.

Denn

Denn Vortheil, Ruhm, Gewohnheit und andere solche fremde Ursachen waren ihre Triebfedern. Will man wissen, worin die wahre Rechtschaffenheit besteht, so muß man sich nicht an die äußern Handlungen halten, welche nur das Materielle und Grobe, die Hülle und Maske sind, sondern in das Innere eindringen, den Beweggrund erforschen, welcher die Saiten spielen läßt, welcher die Seele und das Leben ist und dem Ganzen die Bewegung gibt [171]). Die gemeine Rechtschaffenheit, welche so sehr vorgeprediget und von der Welt empfohlen wird, ist scholastisch, pedantisch, eine Sklavin der Gesetze, ein Zwang unter Hoffnung und Furcht, angenommen durch die Rücksicht auf Religionen, Gesetze, Gewohnheiten, Befehle der Obern und Beispiele, gebunden an vorgeschriebene Formen, weibisch, träge, gequält von Skrupeln und Zweifeln, in sich schwankend und eben so nach Verschiedenheit der Religionen, Gesetze, Gewohnheiten veränderlich. Die echte Rechtschaffenheit, wie sie zum Charakter des Weisen gehört, ist frei, männlich, groß, muthig, fröhlich und freudig, gleichförmig; sie geht immer ihren festen Schritt, stolz und erhaben fort, verfolgt ihren Weg ohne zur Seite oder hinter sich zu sehen, ohne ihre Schritte nach dem Winde, nach der Zeit und den Gelegenheiten abzuändern, in sich selbst, das ist in ihrem Urtheil und Willen unveränderlich [172]).

Die Grundquelle der Rechtschaffenheit ist die Natur, welche jeden Menschen verbindet das zu seyn, und zu werden was er soll, d. h. sich nach der Natur regeln

171) *Sageſſe* L. II. ch. 3. p. 352. Parquoi pour decouvrir et savoir quelle est la vraie preud'hommie, il ne faut arreter aux actions, ce n'est que le marc et le plus grossier, et souvent une happelourde et un masque: il faut penetrer au dedans et savoir le motif qui fait jouer les cordes, qui est l'ame et la vie, qui donne le mouvement à tout.

172) *Sageſſe* ibid. p. 353. 354.

geln und einrichten. Es gibt eine innere, natürliche und allgemeine Verpflichtung für jeden Menschen, ein guter Mensch und ganz recht nach der Absicht seines Urhebers und Schöpfers zu seyn. Er darf dazu keine andere Ursache, Verpflichtung oder Triebfeder suchen, und es kann keine rechtmäßigere, stärkere, ältere gehen, da sie mit seinem Daseyn vorhanden ist. Jeder Mensch soll seyn und wollen ein guter Mensch zu seyn, weil er ein Mensch ist; wer nicht darnach strebt ist ein Ungeheuer, der sich selbst aufgibt und zum Lügner macht. Die Rechtschaffenheit muß in ihm durch ihn selbst, d. i. durch die innere Triebfeder, welche Gott in ihn gelegt hat, nicht durch eine äußere, fremde, zufällige entstehen. Er soll einen guten, festen, entschlossenen Willen zur Geradheit und Rechtschaffenheit haben, aus Liebe zu sich selbst und weil er ein Mensch ist. Diese Rechtschaffenheit ist wesentlich, unveränderlich, in sich selbst gegründet und fest gewurzelt, welche daher auch eben so wenig getrennt werden kann, als die Menschheit. Der gute Mensch soll nie zum Bösen einwilligen, auch wenn niemand darum wüßte — weiß er nicht selbst darum? und was bedarf er weiter? — auch nicht wenn er eine große Belohnung erhalten sollte; denn was kann ihn näher angehen, als sein eignes Wesen [173])?

Das Muster und die Regel für die Rechtschaffenheit ist dieselbe Natur, welche absolut fodert, daß wir rechtschaffen seyn sollen; es ist die allgemeine Billigkeit und Vernunft, welche in jedem Menschen leuchtet und erleuchtet.

173) *Sageſſe* ibid. p. 354. 155. Il y a une obligation naturelle, interne et univerſelle à tout homme d'être homme de bien, droit entier, ſuivant l'intention de ſon auteur et facteur. L'homme ne doit point attendre ni chercher autre choſe, obligation, reſſort ou motif de ſa preud'hommie et n'en ſauroit jamais avoir un plus juſte et legitime, plus puiſſant, plus ancien, il eſt tout auſſitot que lui, nait avec lui.

tet. Wer diese befolgt, ist gehorsam gegen Gott, denn sie ist Gott, oder vielmehr das ursprüngliche, allgemeine und Grundgesetz, welches Gott der Welt zur Erhaltung und Regel ihres vollkommnen Zustandes gegeben hat; ein Strahl der Gottheit und ein Ausfluß des ewigen Gesetzes, welches Gott selbst und sein Wille ist. Der Rechtschaffene, welcher nach dieser Regel handelt, handelt frei und selbstständig; denn er hat die lebendige Triebfeder, welche ihn bewegt und beseelet, in sich und sie ist ein wesentlicher Theil von ihm, ein wesentliches und natürliches Gesetz und Licht in uns, daher es auch die Natur und das Naturgesetz heißt, daher ist der gute Mensch wesentlich, nicht zufällig, immer fortdauernd, gleichförmig zu jeder Zeit, und an jedem Orte rechtschaffen. Denn dieses Gesetz ist in uns unveränderlich, edictum perpetuum, unverletzlich, welches nie, auch selbst nicht durch Bosheit vertilgt und ausgelöscht werden kann, allgemein unwandelbar, gleich und einformig, welches Zeit und Oerter nicht verändern oder entstellen können, ohne Zuwachs und Abnahme. — Mosis Gesetz, die römischen zwölf Tafeln und überhaupt das römische Recht, die moralischen Vorschriften der Theologen und Philosophen, die Gutachten der Rechtsgelehrten, die Befehle und Anordnungen der Regenten sind nur Copien, schwache und besondere Ausdrücke dieses Gesetzes — Auszüge des Originals, welches jeder Mensch in sich verborgen hält, und sich stellt als wüßte er nichts davon, indem er das Licht, das ihn von innen erleuchtet, auszulöschen strebt. Jedes Gesetz in der Welt, welches sich von diesem ursprünglichen Muster entfernt, ist ein Ungeheuer, eine Verfälschung, ein Irrthum [174]).

Man

174) *Sageſſe* L. II. ch. 3. p. 356. Le patron et la regle pour l'être, c'eſt cette nature même, qui requiert ſi abſolument que le ſoyons, c'eſt, dis-je, cette equité et raiſon univerſelle, qui eclaire et luit en un chacun de nous, qui agit ſelon elle, agit vraiement ſelon Dieu, car c'eſt Dieu,

ou

Man ſiehet hieraus, wie wahr und würdig Charron die Idee des ſittlichen Handelns aufgefaßt, und wie tief ſein Geiſt in der Reflexion über den Grund, das Princip und die Triebfeder (bei welcher er ſo ſtrenge war, daß er ſelbſt die religiöſen Vorſtellungen von göttlichen Belohnungen und Beſtrafungen als unechte, die Güte der Geſinnung verfälſchende Triebfedern verwarf) [175]) eingedrungen war. Er erkannte ein ewiges und unveränderliches Vernunftgeſetz, welches durch ſich ſelbſt verpflichtend iſt, und ſelbſt den Antrieb zum Handeln enthält. Der wahrhaft gute Menſch ſoll

ou bien ſa premiere, fondamentale et univerſelle loi, qui l'a mis au monde, et qui la premiere eſt ſortie de lui, car Dieu et Nature ſont au monde, comme en un etat le roi, ſon auteur et fondateur, et la loi fondamentale qu'il a batie pour la conſervation et regle dudit etat. — Il agit auſſi ſelon ſoi, car il agit ſelon le timon et reſſort animé, qu'il a dedans ſoi, le mouvant et agitant. Ainſi eſt-il homme de bien eſſentiellement, et non par accident et occaſion: car cette loi et lumiere eſt eſſentielle et naturelle en nous, dont auſſi eſt appellé nature et loi de nature. Il eſt auſſi par conſequent homme de bien toujours et perpetuellement, uniformement et egalement en tous tems et tous lieux: car cette loi d'equité et raiſon naturelle eſt perpetuelle en nous, *edictum perpetuum*, inviolable, qui ne peut jamais être eteinte ni effacée, *quam nec ipſa delet iniquitas: vermis eorum non moritur*, univerſelle et conſtante par tout et toujours même, egale, uniforme, que les tems ni les lieux ne peuvent alterer ni deguiſer: ne reçoit point d'accès ni recès, de plus et de moins. — La loi de Moyſe en ſon decalogue en eſt une copie externe et publiquée, la loi des douze tables et le droit Romain, les enſeignemens moraux des Théologiens et Philoſophes, les avis et conſeils des Juriſconſultes, les edits et ordonnances des ſouverains ne ſont que petites et particulieres expreſſions d'icelle. Que s'il y a aucune loi qui s'ecarte le moins du monde de cette premiere et originelle matrice, c'eſt un monſtre, une fauſſeté, une erreur.

175) *Sageſſe* l. II. ch. 5. p. 400.

soll streben durchaus vernunftgemäß und gesetzmäßig in allem seinen Handeln zu seyn, und das Gute achten und thun, ohne alle Rücksicht auf seinen Vortheil, bloß darum, weil er ein vernünftiges Wesen ist und weil das Gute gut ist. Er erkannte, daß vollendete Rechtschaffenheit, wo die Gesinnung durchaus gut ist, und alle Handlungen derselben ohne innern Selbstzwang und Kampf mit entgegenstrebenden Begierden und Neigungen erfolgen, ein Ideal sey, welchem nachzustreben die Vernunft unablässig gebietet, und daß Tugend, wo man, um jenem Vernunftprincip Wirksamkeit zu geben, sinnliche Triebe bestreiten und einschränken muß, ein niederer Grad jener vollendeten, gleichsam zur Natur gewordenen Güte und Vollkommenheit sey, obgleich Tugend wegen der mit ihr verbundenen Schwierigkeiten, Gefahren, Anstrengungen mehr geehrt werde [176]). Hiermit streitet die Schilderung, welche Charron in dem ersten Buche von der Schwäche der Vernunft und der Unvollkommenheit selbst der menschlichen Tugend gibt, keinesweges, auch darf sie nicht als ein Beweis seines Skepticismus in dem Moralischen angesehen werden. Denn in dem ersten Buche schildert er den Menschen, wie er gewöhnlich ist und handelt, und wie selbst das sittliche Streben nach Tugend in der Erscheinung vorkommt; in dem zweiten aber, wie der Mensch seyn soll. Hier zeichnet er ein Ideal, dort ein Naturgemälde; dort lehrt er, wie die Vernunft objectiv ist, und welche Foderungen sie an den Menschen macht: hier wie sie subjectiv unter mancherlei Einschränkungen und unter dem Conflict der sinnlichen Natur wirket. Aus diesem Gesichtspunkte muß man seine Bemerkungen über das menschliche Unvermögen, ganz gut oder ganz böse zu seyn, über die Unverträglichkeit und den Widerstreit der Tugenden, daß eine Tugend oft nicht ausgeübt werden kann, ohne die andere zu verletzen, daß man oft genöthiget ist, schlechte Mittel zu gebrauchen, um ein größe-

res

176) *Sagesse* L. II. ch. 3. p. 366. 367.

res Uebel zu vermeiden, oder um einen guten Zweck zu erreichen, betrachten [177]). Weit gefehlt, daß Charron hierdurch der Würde der Tugend zu nahe trat, oder einen Zweifel über ihre praktiſche (nicht theoretiſche) Realität äußerte, offenbaret ſich eben durch dieſe feinen, durch die Erfahrung nur zu ſehr beſtätigten Bemerkungen über die ſubjective Beſchaffenheit der menſchlichen Natur ein höheres Intereſſe für die Würde und die Erhabenheit der Tugend, und es wäre zu wünſchen geweſen, daß man dieſe Reflexionen ſchärferer Aufmerkſamkeit gewürdigt und ſie nicht blos als Grillen eines Skeptikers angeführt hätte. Hierdurch würde man gewiß früher auf wichtige Entdekkungen auf dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie gekommen ſeyn.

Man

177) *Sageſſe* L. I. ch. 37. p. 186. Mais la foibleſſe humaine ſe montre richement au bien et au mal en la vertu et au vice: c'eſt que l'homme ne peut être, quand bien il voudroit, du tout bon, ni du tout mechant. Il eſt impuiſſant à tout. 1) On ne peut faire tout bien, ni exercer toute vertu; d'autant que pluſieurs vertus ſont incompatibles et ne peuvent demeurer enſemble, au moins en un même ſujet, comme la continence filiale et viduale — 2) Souvent l'on ne peut accomplir ce qui eſt d'une vertu, ſans le heurt et offenſe d'une autre vertu ou d'elle même; d'autant qu'elles s'entre-empechent: d'où vient que l'on ne peut ſatisfaire à l'une qu'aux depens de l'autre. Et ceci ne s'en faut prendre à la vertu, ni penſer, que les vertus ſe contrarient, car elles ſont très bien d'accord: mais à la foibleſſe et condition humaine, etant toute ſa ſuffiſance et ſon induſtrie ſi courte et ſi foible, qu'elle ne peut trouver un reglement certain, univerſel et inconſtant (conſtant) à être homme de bien: et ne peut ſi bien aviſer et pourvoir, que les moyens de ſe bien faire ne s'entre-empechent ſouvent — 3) le troiſieme plus notable de tout, l'on eſt contraint ſouvent de ſe ſervir et uſer de mauvais moyens, pour evitér et ſortir d'un plus grand mal ou pour parvenir à une bonne fin: tellement, qu'il faut quelquefois legitimer et autoriſer non ſeulement les choſes, qui ne ſont point bonnes, mais encore les mauvaiſes, comme ſi pour être bon il falloit être un peu mechant.

Man siehet aus allem, daß Charron der menschlichen Vernunft in Beziehung auf sittliches Handeln eine gewisse Kraft und Herrschaft über das Sinnliche zuschreibt, welche darin besteht, daß sie nur für das Handeln Gesetze und Zwecke gibt, und dieselben mit einer verbindenden Kraft versiehet; und er läßt eben in dieser Wirksamkeit, verbunden mit Erkenntniß der nothwendigen Schranken der Erkenntniß, die menschliche Weisheit bestehen. Er gab der Vernunft auf der einen Seite wieder, was er ihr auf der andern genommen hatte. Er schränkt die Speculation ein oder hebt sie vielmehr auf, indem er nur einen vernünftigen Glauben in Ansehung des Uebersinnlichen stehen läßt. So behauptet er mit Montaigne einen subjectiven Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, läugnet aber das Wissen, indem die von der speculativen Vernunft dafür gebrauchten Beweisgründe unhaltbar, schwach und kraftlos seyen. Die natürliche Neigung, die Fortdauer für wahr zu halten, gründet sich auf das natürliche Verlangen nach der Verlängerung seines Daseyns, welche durch das Streben nach Ruhm und Ehre, durch die Bemerkung der Unvollkommenheit der menschlichen Strafgerechtigkeit und den Gedanken, daß die Laster, welche hier unbestraft bleiben, der göttlichen Gerechtigkeit nicht entgehen dürfen, unterstützt werde [178]). Dagegen sucht er allen Werth und die ganze Würde des Menschen in der Kraft und Stärke des reinen vernünftigen Willens.

Dieses praktische Interesse hält er auch fest in der Lehre von der Religion. Er zeichnet ein so hohes und reines Ideal von der wahren Religion, die nicht im Wissen und Speculiren, sondern im Glauben, nicht in der mechanischen Beobachtung äußerlicher Gebräuche, sondern in der Erhebung des Geistes zu der ewigen Urquelle aller Vollkommenheit und in dem Streben nach sittlicher Vollkom-

178) *Sagesse* l. I. ch. 7. p. 63.

kommenheit beſteht, er iſt ſo frei und kühn in der Vergleichung aller Religionen, ſelbſt die chriſtliche nicht ausgenommen, wiewohl er dieſer den Vorzug vor allen einräumet, er findet in allen ſo viele Spuren der menſchlichen Erfindung und Unvollkommenheit, daß viele geglaubt haben, er bezweifle die Wahrheit aller poſitiven Religionen. Aber auch hier zeigt es ſich, daß er der wahren Religion, die nur etwas Inneres iſt und im Bunde mit der Tugend ſteht, mit ganzer Seele zugethan war, und nur das Unwürdige, Vernunftloſe, was ſich als religiöſes Dogma geltend zu machen gewußt hatte, die Verſtellung, die Heuchelei, den frommen Betrug und Aberglauben mit der Fakkel der Vernunft beleuchtete und im Lichte der echten Religioſität entlarvte.

Die Verſchiedenheit der Religionen in der Welt, ſagt er, ſetzt in Erſtaunen, und es iſt unbegreiflich, wie ſich der menſchliche Verſtand durch ſo viele Betrügereien hat hintergehen laſſen [179]). Alle Religionen ſtimmen in gewiſſen Puncten zuſammen, haben beinahe dieſelben Grundſätze, und gehen nach denſelben Schritten neben einander her. Die Hauptreligionen haben in demſelben Clima, in demſelben Luftſtriche, nämlich in Paläſtina und Arabien, ihren Urſprung genommen. Alle finden und zeigen Wunder und Wunderzeichen, Orakel, heilige Myſterien, heilige Propheten, Feſte, berufen ſich auf göttliche Offenbarungen, Eingebungen, Erſcheinungen, entweder in Wahrheit oder zum Schein, mit Betrug, um ihre Annahme zu bewirken und ſich geltend zu machen. Alle haben einen kleinen, ſchwa-

179) *Sageſſe* L. II. ch. 5. p. 380. C'eſt premierement choſe effroyable de la grande diverſité des religions, qui a été et eſt au monde, et encore plus de l'etrangeté d'aucunes, ſi fantasque et exorbitante, que c'eſt merveille, que l'entendement humain aie pu être ſi fort abeti et enivré d'impoſtures.

schwachen, geringen Anfang gehabt, nach und nach durch eine Art von Ansteckung und entgegenkommende Huldigung der Völker mit ihren vorgegebenen Dichtungen festen Boden gewonnen, und sich in Ansehen gesetzt, bis sie — auch die ungereimtesten — mit voller Zustimmung und Ehrfurcht geglaubt wurden. Alle halten dafür und lehren, daß Gott durch Gebete, Geschenke, Gelübde, Versprechungen, Feste, Weihrauch versöhnt, erweicht, gewonnen werden könne. Alle glauben, daß der vorzüglichste und angenehmste Gottesdienst, so wie auch das kräftigste Versöhnungsmittel darin bestehe, daß man sich Schmerzen verursache, sich schneide und mit beschwerlichen und schmerzhaften Handlungen belade. — Da sie nach einander entstehen, so baut immer die jüngere auf die ältere vorhergehende. Die jüngere verwirft und verdammt die ältere nicht ganz und gar. Denn sonst würde sie nicht gehört werden, noch Wurzel fassen können; sie klagt sie vielmehr nur der Unvollkommenheit an, sagt, ihr Termin sey zu Ende und eben dazu sey sie erschienen, sie zu vollenden und an ihre Stelle zu treten. So richtet eine die andere zu Grunde und bereichert sich mit ihren Trümmern. So hat es die jüdische Religion der heidnischen und egyptischen, die christliche der jüdischen, die mahometanische der christlichen und jüdischen gemacht. Die alten Religionen aber verdammen die neuern ganz und gar. — Alle Religionen haben das gemein, daß sie dem gemeinen Menschenverstande fremd und empörend sind. Denn sie sind aus Stücken zusammengesetzt, von denen einige für den menschlichen Verstand niedrig, unwürdig und unanständig sind, und einen etwas starken und muthvollen Geist nur zum Spott auffordern; andere sind dagegen zu hoch glänzend, wunderbar und geheimnißvoll, an welchen der menschliche Verstand Anstoß nimmt, weil er nichts davon erkennen kann. Denn der menschliche Geist kann nur mittelmäßige Dinge fassen, die kleinen verwirft und verachtet er, über die großen erstaunt er und

entsetzt sich. Es ist also kein Wunder, wenn er sich anfänglich gegen alle Religionen auflehnt, weil in ihnen nichts Mittelmäßiges und Gemeines ist, und wenn er durch Gelegenheit in sie eingeführt werden muß. Ist er stark, so verachtet und verlacht er sie; ist er schwach und abergläubisch, so staunt er sie an und findet Aergerniß an ihr. Daher gibt es so viele Ungläubige und Irreligiöse, weil sie auf ihr eignes Urtheil zu viel hören und nach ihrer eigenen Fassungskraft Religionssachen prüfen und mit ihren natürlichen Werkzeugen behandeln wollen. Man muß simpel, gehorsam und beugsam seyn, um die Religion annehmen zu können; man muß sie glauben, sich aus Ehrerbietung und Gehorsam unter ihre Gesetze halten, sein Urtheil unterwerfen und sich von der öffentlichen Autorität leiten lassen. Dieses Verfahren war nothwendig, sonst wäre die Religion kein Gegenstand der Achtung und Bewunderung, wie sie es seyn soll. Wäre sie nach menschlichem oder natürlichem Geschmacke, ohne etwas Fremdartiges, so würde sie leichter Eingang finden, aber nicht so ehrerbietig aufgenommen werden. Die Religionen müssen alle durch eine außerordentliche und himmlische Offenbarung überliefert, und durch eine göttliche Inspiration empfangen und angenommen werden, als wenn sie vom Himmel kämen. So sagen alle, die sie glauben und annehmen, und schwatzen es nach: Nicht von den Menschen, nicht von einer Creatur, sondern von Gott. Aber die Wahrheit zu sagen, ohne zu schmeicheln oder etwas zu verhehlen: Es ist nichts daran. Alle Religionen sind, man mag sagen, was man will, durch menschliche Hände und Mittel empfangen worden. Von den falschen Religionen ist es durchaus wahr, denn sie sind menschliche oder teuflische Erfindungen. Was die wahren Religionen betrifft, so haben sie zwar eine andere Quelle; allein man muß die erste und allgemeine, und die besondere unterscheiden. Die erste war göttlich und wunderbar durch Mitwirkung der Gottheit, indem sie dem

Vor-

Vorträge durch Wunder Kraft gab. Die besondere Annahme geschieht durch menschliche Mittel und Wege. Die Nation, das Land, der Ort schenkt die Religion. Wir sind beschnitten, getauft, Juden, Mahometaner, Christen, ehe wir wissen, daß wir Menschen sind. Die Religion hängt nicht von unserer Wahl ab, sonst würden unser Leben und unsre Sitten nicht so schlecht mit derselben harmoniren und menschliche, geringfügige Anlässe uns nicht so leicht zum Ungehorsam gegen dieselbe bewegen. Wenn die Religion durch ein göttliches Band an uns geknüpft wäre, so könnte uns nichts in der Welt von ihr losreißen, ein solches Band ließe sich wenigstens nicht so leicht auflösen. Wäre hier ein Zug, ein Strahl der Gottheit, so würde er überall sichtbar werden und augenscheinliche Wirkungen hervorbringen, so wie die Wahrheit selbst gesagt hat: wenn ihr auch nur ein wenig Glauben hättet, so würdet ihr Berge versetzen. Aber was für ein Verhältniß, was für eine Uebereinstimmung zeigt sich zwischen der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit und der strafenden und belohnenden Vergeltung und zwischen dem Leben, das man führt? Die bloße Besorgniß dessen, was man fest zu glauben vorgibt, würde uns in Verwirrung bringen. Die bloße Furcht, von der Obrigkeit zum Tode verurtheilt zu werden, und öffentlich sterben zu müssen, hat manchen Menschen von Sinnen und auf das Aeußerste gebracht. Was ist das aber in Vergleichung mit dem, was die Religion von der Zukunft lehrt? Wäre es möglich, diese glückliche Unsterblichkeit in Wahrheit zu glauben und zu hoffen, und doch den Tod zu fürchten, der die nothwendige Bedingung derselben ist? die Höllenstrafen zu fürchten und doch zu leben wie man gewöhnlich lebt? Das sind Mährchen — Dinge, die sich nicht besser als Feuer und Wasser vereinigen lassen. — Sie sagen, daß sie es glauben, und suchen auch andere davon zu überzeugen, daß sie es glauben; aber es ist nichts daran. Sie wissen selbst nicht, was Glauben ist. Es

ist,

ist, wie die Schrift sagt, nur ein historischer, teuflischer, todter, unnützer Glaube, der mehr Böses als Gutes wirkt. Solche Gläubige sind, nach dem Ausspruche eines Alten, wahre Spötter und schamlose Heuchler, sie sind, nach dem Ausspruche eines andern, von der einen Seite die stolzesten und ruhmredigsten, von der andern die feigsten und niederträchtigsten Menschen von der Welt; in den Glaubensartikeln sind sie mehr als Menschen, im Leben aber schlimmer als die Schweine [180]).

Man muß die wahre Religion von der falschen unterscheiden. Nichts scheint der wahren Religion und Frömmigkeit so ähnlich zu seyn, als der Aberglaube, und nichts ist ihr doch so entgegen und feindselig als derselbe. Die Religion liebt und ehret Gott, bringt den Menschen zum Frieden und zur Ruhe, sie wohnt in einer freien, unbefangenen, edeln Seele. Der Aberglaube schändet Gott, lehrt denselben mit Entsetzen fürchten, und, wenn es möglich wäre, sich vor ihm verstecken und flüchten, er macht den Menschen unruhig, und findet sich in einer schwachen, feilen, knechtischen Seele. Er ist eine Krankheit der Seele, zu welcher alle Menschen eine Disposition haben. Ausserdem wird sie von vielen, besonders von den Mächtigen ihres Vortheils wegen als ein Leitzaum der Schwachen gehegt und befördert [181]).

Unter allen Religionen scheinen diejenigen die edelsten zu seyn und der Wahrheit sich am meisten zu nähern, welche ohne viele äußere Ceremonien die Seele in sich kehren, sie zur Anbetung und Verehrung der unermeßlichen Größe und Majestät, der ersten Ursache aller Dinge erheben, ohne besonderes äußeres Gepränge und ohne Vorschrif-

180) *Sagesse* L. II. ch. 5. p. 380. seq.

181) *Sagesse* L. II. ch. 5. p. 389. sq.

schriften eines äußeren Dienstes, mit einem Worte diejenigen, welche Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. Auf der entgegengesetzten Gränze finden sich diejenigen, welche eine sichtbare und anschauliche Gottheit haben wollen. In der Mitte hält sich das Christenthum, welches das Sinnliche und Aeußere mit dem Unsinnlichen und Innern in Harmonie bringt, Gott im Geiste und durch äußerliche Handlungen verehrt und sich nach den Großen und Kleinen bequemt, und daher auch fester gegründet und von größerer Dauer ist.

Die Religion besteht in der Erkenntniß Gottes und seiner selbst und ist eine, sich auf beide beziehende Thätigkeit. Ihre Bestimmung ist: Gott nach allen Kräften zu erheben, den Menschen als verloren niederzuschlagen und zu demüthigen, ihm die Mittel darzureichen, um sich wieder zu erheben, ihm sein Elend und seine Nichtigkeit fühlen zu lassen, damit er auf Gott allein seine Zuversicht setze; den Menschen mit dem Urheber und dem Principe alles Guten als der Wurzel seines Seyns zu verbinden, in welcher er allein fest steht und zur Vollkommenheit fortschreitet. Gott alle Ehre und dem Menschen allen Dienst erweisen — das ist das Ziel und die Wirkung der Religion [182]).

Der religiöse Mensch muß erst streben, Gott zu erkennen, glauben, daß er ist und die Welt durch seine Macht, Güte, Weisheit erschaffen hat und erhält, daß seine

182) *Sageſſe* L. II. ch. 5. p. 391. 392. seq. La religion est en connoissance de Dieu et de soi même (car c'est une action relative entre les deux): son office est d'elever Dieu au plus haut de tout son effort et baisser l'homme au plus bas, l'abbattre comme perdu et puis lui fournir des moyens de se relever, lui faire sentir sa misère et son rien, afin qu'en Dieu seul il mette sa confiance et son tout.

seine Vorsehung über alles wacht, über die großen und kleinen Dinge, daß, was Gott über uns verhängt, gut ist und nur das Böse von uns kommt. Auf die Erkenntniß folgt die Verehrung. Wir müssen unsern Geist über alle fleischliche, irdische, vergängliche Vorstellungen zu erheben, ihn durch die reinsten, erhabensten und heiligsten Vorstellungen in der Betrachtung des göttlichen Wesens zu übertreffen suchen, und doch am Ende demüthig bekennen, daß alle unsere Vorstellungen und Empfindungen weit unter der Würde der Gottheit sind. Wir müssen ihm mit Herz und Geist dienen. Ein reines Herz und unschuldvolles Leben ist der würdigste Dienst für die Gottheit. Der äußere Gottesdienst darf aber nicht verachtet oder vernachlässiget werden. Man muß die äußern Gebräuche und Vorschriften mit Mäßigung, ohne Eitelkeit und Ehrgeiz, ohne Heuchelei, ohne Verschwendung und Geiz und immer mit dem Gedanken beobachten, daß Gott im Geist verehrt seyn will, daß die äußere Verehrung mehr für uns, als für Gott, mehr für die Verbindung und Erbauung der Menschen, als für die göttliche Wahrheit ist. Mit einem Worte, man muß mit Gott so denken, reden, handeln, als wenn uns die ganze Welt hörte, so mit der Welt leben, als wenn Gott alles sähe [183]).

Die wahre Weisheit erfodert, die wahre Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, Religion und Tugend, Andacht und Gewissen nicht zu trennen, weil keins ohne das andere ganz vollständig und vollkommen ist, aber sie auch nicht zu vermengen und zu vermischen, da es verschiedene Dinge sind, welche ihre verschiedenen Quellen haben. Beide, das Trennen und das Vermengen, sind Fehler, welche als Klippen vermieden werden müssen. Einige Menschen ergeben



183) *Sagesse* l. c. p. 396. Bref, il faut penser, parler, agir avec Dieu, comme tout le monde nous entendant; vivre et converser avec le monde, comme Dieu le voyant.

sich blos dem äußern Gottesdienste mit gänzlicher Gleichgültigkeit gegen die Tugend und Rechtschaffenheit, sie sind, wie man sagt, Engel in der Kirche und Teufel in ihrem Hause — ein Fehler, der besonders an den Juden, am meisten an ihren Schriftgelehrten und Pharisäern getadelt worden ist. — Andere achten nur die Tugend und machen sich wenig aus der Religion. In dieses Extrem verfielen einige Philosophen und Atheisten. Ohne zu entscheiden, welcher von diesen entgegengesetzten Fehlern verwerflicher ist, bemerkt man leicht, daß jener leichter, mit mehr äußerem Scheine und eine Eigenschaft des einfältigen Volkes, der zweite mühsamer und schwerer, mit weniger äußerem Gepränge verbunden ist, und nur in starken, edlen Geistern gefunden werden kann. Von jenem ersten Fehler ist die Denkart derjenigen nicht sehr verschieden, welche sich überreden, die Religion sey die Totalität alles Guten und aller Tugenden, nichts für Tugend halten, was nicht durch die religiöse Triebfeder in Bewegung gesetzt wird, und auf diese Weise alle Ordnung umkehren. Die Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit, welche in der Gesinnung besteht, Jedem das Seine zu geben, also auch Gott, dem Urheber aller Dinge, ist die allgemeine und höhere, die Religion eine besondere und untergeordnete Tugend. Die Religion kann von Rechtschaffenheit und den übrigen Tugenden getrennt seyn, wie man von den Pharisäern, den Mönchen und den Bösen gesagt hat, die übrigen Tugenden können ohne Religion bestehen, wie man an mehrern Philosophen sieht, welche gut und tugendhaft, aber ohne Religion waren. Wer also religiös seyn will, ehe er rechtschaffen ist, wer meinet, die Religion erzeuge die Rechtschaffenheit, welche aus der Natur, aus dem Gesetze und Lichte entspringt, welches Gott seit unserm Daseyn in unser Inneres gelegt hat, der verkehret die natürliche Ordnung. Sie verlangen, man soll ein guter Mensch seyn, weil es einen Himmel und eine Hölle gibt. Hätten sie keine Furcht vor Gott und vor der Verdamm-

niß,

niß, so würden sie schöne Arbeit machen. Es ist eine schlechte und verächtliche Tugend, die nur aus Furcht vor den bösen Folgen das Böse meidet. Schon in dieser Gesinnung liegt der böse Wille verborgen. Der gute Mensch muß Recht thun und das Unrecht unterlassen, nicht aus Feigheit und Schwäche, nicht darum, weil er Belohnung oder Strafe erwartet, sondern darum, weil es die Natur, die Vernunft, das ist Gott, will, weil das Gesetz und die allgemeine Regierung der Welt, von welcher er ein Theil ist, es so erfodert, und weil er nicht einwilligen kann, gegen sich selbst, gegen sein Wesen und seinen Zweck zu handeln. Jenes Rechtthun, welches durch die äußere Triebfeder von Belohnung und Strafe bestimmt wird, ist nicht ganz zu verwerfen; es ist besser als Nichts, es hält die Bösen im Zaume, die man als feile Sklaven behandeln muß: allein es ist doch eine schlechte, zufällige, des Weisen unwürdige Denkart, und sie kann, wie die Erfahrung bezeugt, gefährlich werden, und unter einem frommen religiösen Vorwande niederträchtige, verachtungswürdige Handlungen erzeugen [184]).

So

184) *Sageſſe* l. c. p. 399. 400. Ceux-ci veulent au rebours, que l'on ſoit religieux avant prud'homme, et que la religion, qui s'acquiert et s'apprend de dehors, ex auditu, quomodo credent ſine praedicante, engendre la prud'hommie, laquelle nous avons montré devoir reſortir de nature, loi et lumière, que Dieu a mis au dedans de nous dès notre origine, c'eſt un ordre renverſé. Il veut que l'on ſoit homme de bien à cauſe qu'il y a un Paradis et un Enfer, dont s'ils ne craignoient Dieu et d'être damnées (car c'eſt ſouvent leur jargon) ils feroient de belles beſognes. O chetive et miſerable prud'hommie! Quel gré te faut-il ſavoir de ce, que tu fais? couarde et lache innocence, quae niſi motu non placet! Tu te gardes d'être mechant, car tu n'oſe et crains d'être battu: et deja en cela es-tu mechant, *oderunt peccare mali formidine poenae.*

Or

So kühn und frei nach eigner innerer Ueberzeugung sprach der edle Charron, ohne sich nach der Meinung der Welt zu bequemen. Er hatte ebenfalls sich ein Ideal von Religion gebildet, welches mit dem Ideal des sittlichen Handelns verbunden, die Weisheit ist. Wenn es auch problematisch ist, wie er über die positive Religion und insbesondere über die christliche dachte, und wie weit er dem Naturalismus zugethan und dem Supernaturalismus abgeneigt gewesen, so ist doch dieses ausgemacht, daß er die Religion als eine Angelegenheit der Menschheit betrachtete, alle Speculation, wie alle mystische Träumerei und Scheinheiligkeit von ihr entfernt wissen wollte, weil die tugendhafte Gesinnung die Grundlage derselben ist. Es wäre zu wünschen gewesen, daß diese mehr angedeuteten als vollständig entwickelten Ansichten und überhaupt mehrere Ideen gründliche Forscher zu einer ruhigen Prüfung, einer besonnenen und tiefer eindringenden Untersuchung möchten gereizt haben. Allein es erfolgte davon Nichts. Seine Schriften wurden einseitig getadelt und besonders von engherzigen Theologen verketzert, oder eben so einseitig und übertrieben gepriesen [185]); beides sowohl als das Vorurtheil,

Or je veux, que tu l'oses, mais que tu ne veuilles, quand bien tu n'en serois jamais tancé: je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrois jamais aller en Paradis, mais pour ce que la nature, la raison, c'est à dire Dieu, le veut, pour ce que la loi et la police generale du monde, dont tu est une piéce, le requiert, ainsi et tu ne peux consentir d'être autre que tu n'ailles contre toi-même, ton être, ta fin.

185) Noch bei seinen Lebzeiten mußte er sich gegen mancherlei Angriffe und Vorwürfe von Seiten der Rechtgläubigen vertheidigen, wie man aus der Vorrede zur zweiten Auflage und aus seinem *Petit traité de la sageſſe*, welcher nach seinem Tode erschien, siehet; vorzüglich bemühete sich der Jesuit Garasse in seiner *Doctrine curieuſe* den Charron des Atheismus zu überführen; sein blinder Eifer und seine

theil, daß er ein Skeptiker oder Naturalist sey, hinderte die Anregung eines freien Forschungsgeistes. Zudem hatte Charron den alten Weg verlassen, aber der neue, den er einzuschlagen versucht hatte, war noch zu ungewöhnlich, mit der bisherigen Denkart zu sehr im Widerstreit, als daß sein Philosophiren die gehörige Sensation hätte machen können, und seine Tendenz ging mehr auf das praktische Leben, als auf eine Reform der Wissenschaften.

Dahin wirkte ein deutscher Philosoph, der wenig Jahre nach Charron starb, bestimmter und absichtlicher hin. Nicolaus Taurellus war zu Mümpelgard d. 26. November 1547 geboren, studirte in Tübingen die Philosophie unter Schegk und die Theologie, vertauschte aber nachher, als er schon Magister war, wahrscheinlich um sich einen freiern Spielraum zu verschaffen, dieses Studium mit dem der Medicin und wurde 1575 Doctor der Arzneikunde zu Basel. Sein höher strebender Geist und seine freiere Denkart machten ihn den Theologen verdächtig, daher vereitelten sie seine Anstellung als Leibarzt bei dem Herzoge von Wirtemberg. Er wandte sich wieder nach Basel, ward dort Professor der Physik und Medicin und einige Zeit darauf der Ethik, als Vicarius des Professor Kellers, bis er 1580 den Ruf als Lehrer der Physik und Medicin nach Altdorf erhielt, welche Stelle er bis 1606, wo er an der Pest starb, bekleidete. Sein Körper war klein, desto größer sein Geist. Sein energischer Verstand, sein Eifer für die Wahrheit, sein Abscheu gegen alle Geistessclaverei und gedankenlose Nachbeterei, seine strenge Kritik der

seine Sophisterei ist von Bayle trefflich beleuchtet worden. Derselbe führet in dem Artikel *Bodin* an, daß *Naudé* die Rhetorik des Aristoteles, die Poetik des Scaliger, die Republik des Bodin und das Buch des Charron von der Weisheit für die größten Meisterstücke in Ansehung der Diction hielt.

der Aristotelischeu Philosophie erweckten ihm mancherlei Verdruß und Verfolgung. Mehrere Theologen hielten ihn für einen verkappten Socinianer, einige gar für einen verborgenen Atheisten. Wenigstens tadelten Freunde und Lehrer seine freie Denkart in der Kritik und Bestreitung der Aristotelischen Philosophie, welche damals auch unter den Protestanten als ein Heiligthum angesehen wurde. Nur wenige Gelehrte, wie Goclen, Conrad und Jacob Zwinger, Conrad Rittershusius, standen mit ihm in freundschaftlichen Verhältnissen und ließen ihm Gerechtigkeit widerfahren [186]). Taurellus würde durch seinen hellen Verstand, seinen Scharfsinn, seine unbefangene Wahrheitsliebe, seine Beharrlichkeit in seinen Ueberzeugungen unstreitig mehr Epoche gemacht und sich ein bleibenderes Verdienst um die wissenschaftliche Cultur erworben haben, wenn er nicht einestheils sein ganzes Leben hindurch mit der Bekämpfung des Irrthums beschäftiget gewesen wäre, wenn nicht auf der andern Seite der herrschende Zeitgeist ihn gehindert hätte, den richtigen Weg, den er eingeschlagen hatte, mit Stetigkeit zu verfolgen. So bleibt ihm nur der Ruhm, daß er den Weg, der zu richtiger Einsicht führen konnte, gereiniget und sichtbar gemacht hat — ein Verdienst von mehr als negativer Art, welches für jene Zeiten im Verhältniß zu den entgegenstehenden Hindernissen nicht gering anzuschlagen ist [187]).

Tau-

186) *Bayle* Taurellus. *Baieri* Biographiae professorum medicorum Altorfinorum. Wills Nürnberg. Gelehrten-Lexicon. Nopitsch Nachträge dazu. Jac. Wilh. *Feuerlini* Taurellus defensus, h. e. dissert. apologetica pro Nic. Taurello atheismi et deismi iniuste accusato. Norimb. 1734. 4.

187) Seine Schriften, welche fast alle selten sind, können in zwei Classen getheilt werden, polemische und dogmatische. Zu den letztern gehört sein Philosophiae Triumphus. Basel 1573. 8. Arnheim 1617. 8. und außer einigen kleinen

Taurellus mußte, wie damals gewöhnlich war, die Aristotelische Philosophie als die Stütze und Grundlage der Theologie studiren. Bald machte er aber die Bemerkung, daß einige Hauptsätze der ersten nicht mit den Grundwahrheiten der christlichen Theologie bestehen können. Vorzüglich war ihm daher die Lehre von der Ewigkeit der Welt anstößig. Eben so stutzig wurde er durch eine andere Reflexion. In den Disputationen, welche zu seiner Zeit auf allen Universitäten und besonders auch zu Tübingen sehr häufig waren, mußte er oft den Machtspruch hören: das ist zwar in der Philosophie wahr, aber nicht in der Theologie, oder umgekehrt, das ist in der Philosophie falsch, aber in der Theologie wahr. Er konnte nicht begreifen, wie eine Philosophie, welche falsche Hauptsätze habe, der Theologie, deren Aussprüche auf göttlicher Offenbarung beruhen, und eben deswegen durchaus wahr sind, zum Fundament dienen könnte, noch weniger, wie es zwei Wahrheiten geben könne, von welchen die eine der andern widerspreche. Da er nun überzeugt war, daß die Theologie, ob sie gleich auf Autorität beruhe, dennoch durchaus wahr sey, die Philosophie aber, aus dem theologischen Gesichtspuncte betrachtet, offenbar falsche Sätze enthalte, so verlor diese ganz ihren Credit, er nahm sich vor, sie ganz aufzugeben und er wunderte sich, wie christliche Theologen an demjenigen, was mit ihrem Glauben offenbar streitet, ein so großes Wohlgefallen haben finden können. Endlich aber glaubte er einen Ausweg zu finden, durch welchen Philosophie

nen Schriften Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam christianae religionis explicatae, emendatae et completae. Hanoviae 1596. 8. wieder abgedruckt in Feuerlin Taurellus defensus. Zahlreicher ist die Classe der polemischen Schriften, als: Alpes caesae h. e. And. Caesalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa. Francof. 1597. 8. Cosmologia Amberg. 1603. 8. Uranologia. Amb. 1603. 8. De rerum aeternitate. Marburg 1604. 8.

losophie und Theologie einträchtig mit einander bestehen, und die eine der andern gegenseitig zur Unterstützung dienen könnten, durch welchen das Glauben und Wissen harmonisch mit einander vereiniget würden.

Er ging von dem Grundsatze aus, daß Theologie und Philosophie, insofern beide auf Wahrheit Anspruch machen, einander nicht widersprechen dürfen. Er nahm an, was nach den herrschenden Ansichten seiner Zeit ganz natürlich war, daß die Wahrheit der Theologie, als einer von Gott offenbarten Erkenntniß, unbezweifelt und uneingeschränkt gewiß, daß sie daher die Norm und der Canon jeder menschlichen, auch selbst der wissenschaftlichen Erkenntniß sey. Nach diesem Grundsatze beurtheilte er die herrschende Schulphilosophie; er erklärte sie größtentheils für verwerflich und fand in demselben einen Leitpunkt zur Bestimmung des Inhalts der wahren Philosophie.

So hoch aber von ihm auch die Theologie geschätzt wurde, so konnte er aber doch auch nicht die Philosophie herabsetzen, ohne der Würde der Vernunft zu nahe zu treten. Die Vernunft war ihm eine Gabe Gottes, von der man keinen würdigern Gebrauch machen könne, als wenn man sich selbst von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, und denselben durch die demonstrative Erkenntniß, deren Ziel ebenfalls Wahrheit sey, zu befestigen suche. Daß es eine wahre Philosophie geben und zu finden seyn müsse, wenn sie recht gesucht werde, das war ihm einleuchtend worden. Es schien zu dem Ende eine der wichtigsten Untersuchungen zu seyn, was Philosophie sey, ihr Gebiet und ihr Verhältniß zur Theologie zu bestimmen, und zu erforschen, welches das natürliche Vermögen der Vernunft sey, und Taurellus machte den Versuch, diese wichtigen Präliminarfragen zu beantworten. Es ist leicht einzusehen, daß er

end-

endlich auf den rechten Punct gekommen war, und seine Reflexion auf einen Gegenstand gelenkt hatte, welcher bisher zum großen Nachtheil für die Wissenschaft ganz vernachlässiget worden war. Denn offenbar rührten die einander entgegengesetzten und einander bekämpfenden Systeme von dem Umstande her, daß man bisher versäumt hatte, nach dem Grunde und Umfange der philosophischen Erkenntniß zu forschen, die für dieselbe geeigneten Objecte auszumitteln und überhaupt das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in bestimmte Gränzen zu fassen, woraus Uebermuth und Vermessenheit sowohl als Mistrauen und Verzagtheit und der blinde Kampf subjectiver Ansichten, eine unversiegbare Quelle von Mißverständnissen, und aus der ewigen Uneinigkeit Gleichgültigkeit und Verachtung der Philosophie entspringen mußte. Dieses Verdienst ist dem Taurellus eigenthümlich, daß er das Bedürfniß einer Untersuchung der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft, ihrer Quelle und ihres Umfangs deutlich einsah, und sich dieselbe zur Aufgabe machte, wiewohl er sie nicht vollständig und befriedigend lösete, auch nach dem Standpuncte der damaligen wissenschaftlichen Cultur nicht lösen konnte. Demohngeachtet entdeckte er in der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit der Vernunft festes Land für das Philosophiren, und befestigte die Ueberzeugung, daß die Philosophie als Wissenschaft möglich sey und selbstständig bestehen könne. Seine Polemik gegen Aristoteles hängt mit jenem Streben, das Fundament der wahren Philosophie zu entdecken, auf das innigste zusammen. Er bestritt nur diejenigen Hauptsätze der Aristotelischen Philosophie, welche mit seiner Ueberzeugung von der Wahrheit des theologischen Systems nicht übereinstimmten; berührte die Grundfehler derselben nur von fern, bestätigte aber dadurch das Bedürfniß einer festen Grundlage der Philosophie durch Erforschung des Vernunftvermögens [188]).

Das

188) Man sehe die Vorreden und Dedicationen des Taurel-

Das Haupthinderniß einer geſunden und wahren Philoſophie iſt die Autorität. Weil Ariſtoteles, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen, der Wahrheit vielfältig nahe kam, ſo wurde er für die Quelle und Regel der Philoſophie gehalten, und was mit ſeinen Lehrſätzen nicht zuſammenſtimmte, für unphiloſophiſch erklärt. Das iſt ein Wahn, der eben ſo lächerlich als falſch iſt. Denn das Vermögen zu philoſophiren iſt nicht erworben, ſondern angeboren. Sollten wir nicht philoſophiren können, auch wenn alle Schriften des Ariſtoteles verloren gegangen wären? Ariſtoteles hat die Philoſophie nicht erfunden, ſondern ſie iſt älter und früher als jeder Philoſoph, und nicht derjenige heißt ein Philoſoph, der den Philoſophen beiſtimmt, ſondern der die Philoſophie hat (d. h. derjenige, der das Syſtem der Vernunftwahrheiten aus den natürlichen Principien deutlich entwickelt hat) [189].

Die wahre Vernunft iſt die Mutter der Philoſophie; ihr Vater Ariſtoteles oder wer ſonſt die Gründe menſchlicher Erkenntniß noch beſſer geprüft und das Verborgene aufgeklärt hat. Ohne die Ehre der Philoſophie zu ſchmälern, muß es erlaubt ſeyn, die Würde der Wiſſenſchaft zu wahren, und zu verhindern, daß nicht die Irrthümer der Philoſophirenden der Philoſophie ſelbſt beigemeſſen, und die menſchlichen Gemüther von ihr abgeſchreckt wer-

lus zu ſeinen Schriften *Philoſophiae triumphus* und *de rerum aeternitate*.

189) *Taurelli philoſophiae Triumphus* p. 1. 2. Humanae menti, non Ariſtoteli philoſophia eſt adſcribenda: non is enim philoſophiam peperit, nec ipſi nomen indidit, ut a philoſopho philoſophia denominaretur, cum non *credere*, ſed potius *intelligere* philoſophiae ſit dignitas. Philoſophia ſimplicior eſt, ideoque philoſopho prior eique nomen impertit, ut philoſophus ſit, non qui philoſophis fidem adhibet, ſed qui philoſophiam habet.

werden. Was nur immer die Philoſophen geſchrieben haben, wenn es nicht mit der Wahrheit übereinſtimmt, iſt nicht philoſophiſch, ſondern ſophiſtiſch. Denn es gibt keine Wiſſenſchaft des Irrthums, ſondern nur der Wahrheit [190]).

Die Philoſophie iſt die vermöge der uns angebornen Denkkraft durch zuſammenhängende Schlüſſe erworbene Erkenntniß von göttlichen und menſchlichen Dingen. Ausgeſchloſſen iſt das Irrige der heidniſchen Philoſophen, das Glauben der Theologen und das nicht auf discurſivem Denken beruhende Wiſſen der Engel. Was die menſchliche Vernunft durch discurſives Denken erreichen kann, gehört zur Philoſophie; jedoch rechnen wir der Würde der Philoſophie gemäß als Wiſſenſchaft nur die discurſive Erkenntniß der abſtracten, d. h. der nicht anſchaulichen Dinge zu ihr [191]).

Hier kam Taurellus auf die wichtige Unterſuchung, wie weit die Philoſophie reiche, oder welche menſchliche oder göttliche Dinge für das Gebiet der Philoſophie und für den Gerichtshof der Vernunft gehören. Allein es war ihm

199) *Taurellus* ibid. p. 2. 3. Ratio vera philoſophiae mater eſt, pater Ariſtoteles, vel quisquis ipſo melius rationes humanas examinaverit, veriusque res obſcuras expoſuerit. Suus itaque philoſophis relinquatur honor, noſtrum eſt omnino inculpatum, tantae ſcientiae quantum quidem fieri poterit, nomen ſacrumque tueri, ne philoſophantium error ipſi adſcribatur ab eaque plurimorum animi deterreantur. Quae ſcripſerunt igitur quotquot umquam extiterunt philoſophi, ſi non ſint veritati conſentanea, philoſophica nequaquam dixeris, ſed ſophiſtica potius. Non enim errorum, ſed veritatis eſt ſcientia.

191) *Taurellus* ibid. p. 4. 5. Philoſophia rerum divinarum et humanarum ex innata nobis intelligendi vi, certo rationum diſcurſu acquiſita notitia.

ihm bei dieser Untersuchung de viribus mentis humanae hauptsächlich darum zu thun, die Gränzen zwischen Philosophie und Theologie zu entwerfen, und der Vernunft das natürliche Vermögen der Erkenntniß ohne übernatürliche Beihülfe zu vindiciren. Darum bestritt er theils die Vorstellung der Theologen von der Erbsünde, als sey durch sie ein gänzliches Unvermögen der Erkenntniß entstanden, und die Behauptung der Aristotelischen Schule von der vernünftigen Seele, daß sie ursprünglich leer sey und alle Erkenntniß von Außen empfange. Mit überzeugender Kraft beweiset er, daß das Vermögen zu denken und zu wollen zum Wesen der menschlichen Seele gehöre, und ohne Vernichtung der Seelensubstanz nicht durch den Sündenfall verloren gehen konnte. Denken und Erkennen sey daher dem Menschen wesentlich, wenn gleich die Ausübung dieser Kraft durch äußere, im Körper liegende Hindernisse gehindert werden könne, und die Fähigkeit dazu durch die ungleiche Entwickelung mannigfaltige Modificationen annehme [192]). Die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu ergreifen, ist ein eigenthümlicher Act der Seele; nur zufällig erwählt sie das Böse und ist unvermögend, dem Wahren nachzuforschen [193]). Aristoteles Ansicht von der Denkkraft, daß sie als eine unbeschriebene Tafel zu betrachten sey und allen Stoff zum Denken von Außen durch die

192) *Taurellus* p. 12. Facultas enim aliqua substantialis est, quae impediri quidem, sed non remanente substantia tolli potest. — p. 13. Licet enim mentis sit accidens intelligere, cum nec infantes, nec qui dormiunt, mente careant, intelligendi tamen vis et facultas a mente nullo modo separari potest, quoniam praeter energiam aut dynamin nil res definit, unde si actione mens privetur, actum primum, qui substantialis est facultas, si superstit ipsa, restare necessum est.

193) *Taurellus* p. 42. Nam verum intelligere, ut et quod bonum est apprehendere, proprii sunt eius effectus, per accidens vero quod malum est eligit, verumque nescit investigare.

die Sinne bekomme, bestreitet Taurellus nur schwach, obgleich mit einigen guten Blicken in die Organisation des Denkens. Die menschliche denkende Seele, sagt er, ist keinesweges mit einer Malertafel zu vergleichen, weil sie unkörperlich ist; sie ist kein blos leidendes Subject, welchem, wie einer Wachstafel, die Vorstellungen von den Dingen eingedruckt, oder die Gedanken wie der Schatz einem Behältniß anvertrauet werden. Was die Seele durch Denken erreichen kann, das ist ihr Eigenthum. Das Denken ist nicht, wie das Empfinden, ein Leiden oder Empfänglichkeit, sondern eine Thätigkeit, wodurch die Denkkraft die Merkmale der Dinge auffaßt. Die Denkkraft wird nicht von den Gedanken afficirt, wie das Auge von den Farben oder die Seele von den Schmerzen, denn sie sind Wirkungen derselben, und nicht wie die sinnlichen Eigenschaften in den vorgestellten Gegenständen. Unser Erkennen ist aber auch kein Wiedererinnern, wie Plato annahm, sondern nur demselben ähnlich. Die denkende Seele ist die Quelle aller Wissenschaft mit Ausnahme desjenigen, was Gott zu keinem Gegenstande des Wissens machen wollte; das Vermögen, Alles auf das Beste einzusehen, welches ohne Zernichtung der Substanz weder verringert noch vermehrt werden kann. Die Gründe und Raisonnements sind das Mittel und die Methode, wodurch die Vernunft ihr Wissen ausdrückt. Jedes Wissen, welches aus Form und Materie besteht, ist kein Wiedereinnern; denn ein solches Wissen kommt der Seele nicht zu, daß sie vor ihrer Verbindung mit dem Körper Erkenntniß der Dinge gehabt hätte. In Ansehung des absoluten Zwecks jeder Wissenschaft, welcher das bloße Wissen ist, nehmen wir an, daß dieses lange verborgen bleibe, bis es endlich hervortritt. In so fern nun hierbei der Seele offenbar wird, was vorher verborgen war, so ist hier etwas Aehnliches von der Wiedererinnerung, aber doch keine wahre Wiedererinnerung, weil die vernünftige

See-

Seele jederzeit durch den Körper, vorzüglich durch das feuchte Gehirn gehemmt geweſen iſt. Die Bilder der Einbildungskraft und die Inductionen ſind das Mittel, wodurch die Seele die äußeren Dinge betrachtet, damit ſie an dieſelben als an Zeichen des einfachen Weſens der Dinge erinnert werde, und Wiſſenſchaften zuſammenſetze, wodurch ſie, ſo weit es die Natur verſtattet, ihr einfaches Wiſſen darſtellt [194]).

Taurellus nahm alſo ein urſprüngliches Wiſſen und eine Vernunfterkenntniß an, welche der menſchlichen vernünftigen Seele weſentlich iſt, und ſich durch Veranlaſſung der Erfahrungserkenntniß entwickelt. Er deutet aber dieſes Syſtem des Rationalismus, ſo wie die Gründe für daſſelbe nur an, ohne ſie deutlich zu entwickeln, und berührte

194) *Taurellus* p. 61. 69. Mens omnis ſcientiae (quod Deus ſciri non vult, excipimus) origo eſt, vis et facultas optime quidvis intelligendi, quae nec minui nec augeri poteſt, quin ipſa ſubſtantia corrumpatur. Rationes autem earumque diſcurſus via methodusque ſunt, quibus ſuum ſcire mens expromit, ut ſcientiae, ſi compoſitionem ex forma et materia conſideres, mentis reminiſcentia dici nequeant: eiusmodi ſiquidem ſcire menti per ſe non attribuatur, ut corpore nondum obducta ante multa ſecula talia ſcierit: ſed ſi ſcientiarum finem abſolutiſſimum, ſcire ſimplex, intuearis, id latere diu, tandemque in medium produci ſtatuimus. Vera quidem reminiſcentia non eſt, cum nunquam nobis mens non impedita fuerit, ſimile tamen quid exiſtit, quoniam quae occultata fuerant, menti deteguntur. p. 68. Menti ſiquidem ſcientiarum origo adſcribenda, non neſcio quibus phantasmatis et inductionibus: haec enim via eſt, qua mens externa conſiderat, ut iis ſeu ſignis admoneatur ſimplicis rerum ſubſtantiae, aut ſcientias conſtruat, quibus ſuum ſcire (quantum quidem natura evincere poteſt) ſimpliciſſimum demonſtret. Nobis enim mens, quia cerebri humiditate ceu luto circumducitur, naſcentibus immota jacet, primumque viſui ceterisque ſenſibus res individuae proponuntur, ut haec prius omnia conſiderentur, quam noſtra mens excitetur.

rührte so einen wichtigen Gegenstand, ohne sich in eine tiefere Untersuchung desselben einzulassen. Die theologischen Vorurtheile, die er zu bekämpfen hatte, führten ihn zubald davon ab, und er eilte viel zu sehr, ehe er den Umfang der menschlichen Erkenntniß erwogen, die Gränzen zwischen der Theologie und der Philosophie zu ziehen, ihre vollkommne Harmonie zu zeigen und ihr Verhältniß zu bestimmen. Diese Untersuchung lag ihm näher und schien ihm für das Interesse der Wissenschaft wichtiger zu seyn, worin er nach dem Zeitgeiste und dem Stande der Wissenschaft zu seiner Zeit auch nicht ganz Unrecht hatte. Denn obgleich diese Untersuchung nur eine vorläufige war, und ihre Erörterung von der Einsicht in die Organisation und das Vermögen des menschlichen Geistes abhing, so konnte doch diese schwierigere Untersuchung nur dann erst vorgenommen und mit Eifer betrieben werden, nachdem man die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß die Philosophie eine Wissenschaft sey, deren Principien in der menschlichen Vernunft gegründet sind. Dahin eben arbeitete Taurellus mit großem Eifer, und sein Verdienst bestand hauptsächlich darin, daß er diese Ansicht bestimmter hervortreten und die Wichtigkeit der Untersuchung von den bestimmten Gränzen der Vernunfterkenntniß ahnden ließ [195]). Folgendes sind die Hauptgedanken über das besagte Verhältniß.

Theologie beruhet auf dem Glauben, Philosophie auf Wissenschaft. Beide haben ein und dasselbe Object, nämlich die göttlichen und menschlichen Dinge. In beiden ist ein Fürwahrhalten anzutreffen, aber von anderer Art, indem sich das Fürwahrhalten in der Philosophie auf Gründe, in der Theo-

195) *Taurellus de aeternitate rerum*, praefatio p. 2. 9. de viribus humanae mentis, quae quantaeque sint, magna et difficilis est disputatio.

Theologie aber auf Autorität gründet. Jenes ist ein Wissen, dieses ein Glauben. Beides ist verschieden, aber nicht entgegengesetzt; denn die gesunde Vernunft hebt den Glauben nicht auf, sondern befestiget ihn. Der Gegenstand der Theologie ist die Offenbarung des göttlichen Willens, der der Philosophie die Erkenntniß der Macht und übrigen Eigenschaften Gottes. Der Inhalt der Bibel ist nicht blos theologisch, sondern größtentheils philosophisch. Deswegen sind aber die Prediger und die Christen, welche selig werden, nicht alle Philosophen, weil sie den philosophischen Inhalt nicht wissen, sondern glauben, und sich dabei nicht auf Gründe, sondern auf Autorität stützen [196]). Philosophisch ist, was Gegenstand des Wissens ist, das ist das Ewige, Nothwendige; Theologisch, was sich auf den Willen Gottes bezieht. Denn da die Handlungen des Willens mit Freiheit geschehen, so sind sie nicht nothwendig, kein Gegenstand des Wissens, sondern der Offenbarung [197]). Diese Erklärungen befriedigen indessen den Taurellus selbst nicht vollkommen, weil sie keine scharfe Gränzlinie des Theologischen und Philosophischen gewährten. Denn Wissen und Glauben sind nur subjective Verhältnisse des Bewußtseyns, welche keine feste Scheidung des Gebiets der Wissenschaften in objectiver Hinsicht begründen können, so lange nicht diejenigen Gegenstände gefunden sind, welche objective dem Wissen und welche dem Glauben angehören. Zu dem kam die Vieldeutigkeit des Worts Glauben (credere), welches er bald in wei-

196) *Taurellus de aeternitate rer.* praef. p. 1. *Triumphus philosophiae* p. 88. Theologiam divinae voluntatis revelatione definimus et philosophiam Dei cognitione, ut sola Theologica vere dicantur, non quae potentiam Dei, iustitiam, bonitatem, scientiam et reliquas eius virtutes demonstrant, sed quae nobis eius (alias omnibus abstrusam) voluntatem patefaciunt.

197) *Taurellus Triumphus* p. 88. 89.

weiterer Bedeutung für Fürwahrhalten überhaupt, bald in engerer für Ueberzeugung ohne Wissen nahm. Auch betrachtete er selbst die Theologie, obgleich sie auf Zeugnisse oder göttliche Offenbarung sich gründete, als Wissenschaft, in welcher auch die Demonstration nach logischen Principien Platz finde [198]). Beiden gab er ferner auch im Allgemeinen dasselbe Object, nämlich die Erkenntniß der göttlichen Dinge. Da ihm nun aber doch einleuchtend war, daß beide auf irgend eine Weise von einander unterschieden seyn müssen, so blieb ihm nichts anders übrig, als anzunehmen, daß die Philosophie von andern göttlichen Dingen handle als die Theologie. Diesen Unterschied bestimmte er nach theologischen Prämissen: Philosophie ist die Wissenschaft derjenigen Dinge, welche den Stammältern vor ihrem Fall entweder bekannt waren oder bekannt seyn konnten. Gott hatte sie so eingerichtet, daß sie durch ihre eignen Kräfte die Glückseligkeit in dieser und in der künftigen Welt erreichen konnten, und zu diesem Zweck seinen Willen ihrer Vernunft eingeprägt. Es war ein philosophischer Stand, weil sie hinreichende Kräfte besaßen, dasjenige zu erkennen und zu thun, was sie erkennen und thun sollten. Durch den Sündenfall traten sie aus der



198) *Taurellus de aeternitate rer.* praef. p. 4. Alterum est, de quo dubitatur: annon Theologia sit etiam scientia, quae demonstationibus egeat, logicisque praeceptis? Haud profecto sapit, qui sentit aliter. Quod volentibus nolentibus plerisque omnibus Theologis cogar profiteri: Lucem oderunt, qui latere volunt; ne quid dicam gravius. Demonstrationum usus logicorumque praeceptorum nulli scientiae proprius est, sed aeque theologiae competit atque philosophiae. Quo sine quidvis cuique Theologo comminisci liceat, quando nulla erit ratio, qua convincantur sophistae. Praecepta profecto logica et demonstrationum exstruendarum ratio ubivis est eadem. Sed principiorum magna est discrepantia.

Verbindung mit Gott heraus, welche in vollkommner Reinheit und Unschuld, Wahrheit und vollkommner Erfüllung des göttlichen Gesetzes bestand. Die Hofnung und der Grund zur Erlangung der Glückseligkeit war verloren. Auch dieser Stand war philosophisch, weil auch nach dem Falle das Vermögen der Selbstanschauung und Erkenntniß blieb. Der dritte Stand ist der der wiedererlangten Freiheit und Gnade, und nicht mehr philosophisch, sondern theologisch. Denn weder die Stammältern noch ihre Nachkommen konnten ohne vorgängige Offenbarung Gottes etwas Gewisses von dem göttlichen Willen und Rathschluß in Ansehung der Erlösung des Menschengeschlechts erkennen oder sich versprechen. Hiernach läßt sich die Philosophie von der Theologie in Ansehung des Objects unterscheiden. Alles was sich auf den dritten Stand beziehet, was Christus, die Erlösung des menschlichen Geschlechts, die Vergebung der Sünden, Glauben und die Hofnung der künftigen Seligkeit angehet, ist theologisch. Alle übrigen Untersuchungen, die sich auf Gott, das Gesetz, den Menschen, die Welt und alle von Gott erschaffene Dinge beziehen, gehören mit vollem Rechte für die Philosophie [199]).

Die Philosophie ist aber das Fundament der Theologie, nicht allein der Form, sondern auch dem Inhalte nach. Denn Niemand kann den Glauben an Christum umfassen und die Zuversicht haben, daß Gott um Christus willen mit ihm sich versöhnen wolle, nicht mit Zuversicht um göttliche Unterstützung und Hülfe beten, wenn er nicht weiß, daß Gott absolut gerecht, mächtig und gütig ist. Wir wissen, daß Gott ist, einig und dreieinig, auf das vollkommenste gütig, gerecht, wahrhaftig, mächtig; daß die Welt aus Nichts einmal geschaffen worden, daß das Menschengeschlecht einen Anfang genommen, und einst, wenn es Gott gefällt, aufhören wird; wir wissen um unsere Sünden, und daß

199) *Taurellus de aeternitate rer.* praef. p. 8.

daß Gott, doch nicht ohne Gerechtigkeit, gnädig ist. Diese Lehren sind das Fundament des christlichen Glaubens. Es sind philosophische Lehren, weil sie der menschliche Geist durch seine natürlichen Kräfte erkennen und durch eine Reihe von Schlüssen demonstriren kann, sie sind aber auch theologisch, weil sie von vielen auf göttliches Zeugniß blos geglaubt werden. Das philosophische Wissen ist nicht zur Seligkeit nothwendig, aber es ist doch den göttlichen Absichten, der Würde des menschlichen Geistes und der Ehre der Religion angemessen, nach den Gründen des Glaubens zu forschen, und so die theologische Erkenntniß auf die philosophische zu gründen. Denn Gott hat dem menschlichen Geiste Kräfte gegeben, diese Wahrheiten zu fassen und zu begreifen, und die Vernunft ist nicht ein passives Subject, sondern eine Kraft Gott und sich selbst zu erkennen. Man darf auch nicht meinen, daß die Vernunft durch die Kraft des heiligen Geistes erkenne; denn auf eben die Weise, wie die empfindende Seele sie hat, betrachtet auch die Vernunft die denkbaren Gegenstände [200]).

Wie

200) *Taurellus Triumphus* Pars III. praefat. p. 216. Cum vero philosophiam theologiae dicimus esse fundamentum, non ipsam discurrendi methodum intelligimus, sed ea, quae vere philosophando fueris assequutus. Deum esse novimus, unum esse novimus, personis esse trinum, bonum, iustum, veracem, potentem perfectissime; mundum etiam scimus aliquando ex nihilo factum esse, genus humanum coepisse, finemque, cum Deo visum fuerit, eius propagationem esse consecuturam, nostra nobis ob oculos sunt peccata, nec sine iustitia Deum novimus esse misericordem. Quis haec fidei negaverit esse fundamentum? Philosophica sunt omnino, quod possint certa rationandi methodo comprobari, theologica sunt etiam, quod ipsa sit voce conspicuum, tum quod a multis sola Dei credantur auctoritate. — Theologica possent imperitorum respectu vere nominari, quod ea sine revelatione nullo modo possint

Wie mangelhaft alle diese Bestimmungen und Gränzlinien sind, und welche tiefere Untersuchungen sie voraussetzen, fällt in die Augen. Nach den Grundsätzen, die er sich zum Leitstern genommen hatte, daß die Theologie durchaus wahr und gewiß, Philosophie nur in so fern wahr sey, als ihr Inhalt mit den Lehren der Theologie übereinstimme, daß beide nicht einander widerstreiten können, daß Philosophie als Wissenschaft nicht allein möglich, sondern auch als Basis der Theologie nothwendig sey, konnte er nicht anders als annehmen, daß die Vernunft das Vermögen besitze, Gott und Gottes Verhältniß zur Welt und zur Menschheit mit Gewißheit zu erkennen, so zweifelhaft es auch auf seinem Standpuncte bleibt, ob nicht umgekehrt die Theologie die Basis der Philosophie sey, ob nicht die Vernunft, welche sich selbst überlassen und aus eignen Kräften unvermögend ist, sich zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu erheben, blos den Offenbarungsglauben entwickele und so den Schein einer unmittelbaren Erkenntniß von göttlichen Dingen sich und andere täuschend hervorbringe.

Indessen feierte doch Taurellus den Triumph der Philosophie, und freuete sich, ihr einen festen Boden und ein bestimmtes Gebiet erkämpft zu haben, wiewohl dieser Sieg, wie er selbst gesteht, in nichts anderm, als in einer Unterwerfung unter die Theologie be-

sint assequi; sed si per se considerentur, illa ipsa sunt, quae Deus humanae menti concessit, ut ipsamet ei congenita facultate scirentur, non enim mens ita nobis est expendenda, quasi passivum esset subiectum, ceu tabula rasa, cui quod libet pictor inscribere possit, vel arcula thesaurum conservans, sed simplex est animae facultas, qua Deum atque se ipsam possit agnoscere. Nec est, ut non sua sed spiritus virtute mens intelligere statuatur; eadem enim ratione qua sentiens anima videt, mens intelligenda contemplatur.

bestand [201]). Nach diesem scheinbaren Triumph bot er alle Kräfte auf, die Philosophie ganz einstimmig mit der Theologie zu machen. Er bestritt daher die Aristotelischen Principien der Naturwissenschaft, die Materie, Form und Privation, hauptsächlich aus dem Gesichtspuncte, um das der christlichen Theologie entgegengesetzte Dogma von der Ewigkeit der Welt als grundlos darzustellen, und eine Metaphysik vorzubereiten, welche in sich gründlicher und haltbarer, mit den Hauptsätzen der Theologie vollkommen harmonisch wäre. Seine Metaphysik hat die höchsten Realprinzipien zum Gegenstande, zum Behuf der gewissen Erkenntniß der Glaubenswahrheiten. Nach der Eintheilung aller Substanzen in unendliche und endliche, der letzten in lebende und leblose, sucht er zu demonstriren, daß es nur eine unendliche Substanz gebe, welche Gott ist, daß Gott alle endlichen Substanzen aus Nichts gemacht habe, daß die Substanzen, welche Gott gemacht hat, ohne unmittelbare Wirkung Gottes fortdauern, daß Gott eine vollkommene Intelligenz ist, aber keine Seele, und ewig lebt und ist, woraus seine Seligkeit entspringt, die von ihm selbst ausgehet (wodurch Taurellus die Trinität zu demonstriren versuchte); daß der erste Mensch mit Freiheit gesündiget und dadurch die Herrschaft über seinen Körper verloren habe, und dieses Verderben nicht die Substanz der Seele oder des Körpers selbst angehe, sondern nur ein Accidens sey. Das letzte Resultat, welches er aus allen diesen Demonstra-

201) *Taurelli Triumphus.* Dedicatio. Hunc habes igitur philosophiae triumphum. Triumphum, inquam, et merito, quod praeclaram nacta sit ipsa victoriam: cum enim philosophorum niteretur autoritate, niteretur et eorumdem rationibus, cum Theologia sic est congressa, victoriam ut non vincendo sed victa victrix obtinuerit: victa quidem sese captivam Theologiae tradidit, sed exoptatum est hoc ipso nacta triumphum, agnita nimirum veritate, quae cum vera sit scientiarum victoria, debellato sane Sathana scientiarum corruptore, philosophia victrix evasit.

strationen zog, war die Erkenntniß, daß die Menschen Gottes Ordnung umkehren, anstatt seiner Betrachtung sich ganz zu weihen, nur nach dem Irdischen ringen, und also Gottes Feinde sind, und daß sie sein furchtbares Gericht, ohne alle Hofnung einer Rettung, zu befürchten haben. Hiermit war der Uebergang zur positiven Theologie begründet, und die Philosophie, indem sie das Bedürfniß einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung einleuchtend machte, als das Fundament der Theologie aufgestellt. So neu und interessant diese Ansicht von der Philosophie und besonders der Metaphysik ist, so unhaltbar war die Demonstration selbst. Denn die Hauptfrage: was kann die Vernunft mit Gewißheit erkennen, welches sind die Gründe der Wahrheit und Ueberzeugung, von welcher Art ist die Ueberzeugung des vernünftigen Menschen von Gott und göttlichen Dingen — Fragen, welche erst in unsern Zeiten tiefer erforscht worden sind, ohne daß noch jetzt eine allgemein befriedigende Antwort darauf gefunden worden ist — waren von Taurellus kaum geahndet und nur von weitem eingeleitet worden. Ohne ihre Auflösung und ohne bestimmte Einsicht in die eigenthümliche Natur der Vernunfterkenntniß, ohne bestimmte Erkenntniß des Was? Wie viel? und der Art der Erkenntniß, war keine wissenschaftliche Ausführung der Metaphysik möglich. Das große Unternehmen mußte aus diesen Gründen scheitern [202]). Auch fand sein Versuch so wenig Eingang und Beifall, daß vielmehr die Theologen, welche jetzt noch das große Wort führten, an dem Unterneh-

202) Taurellus nahm die Regel des Verstandesgebrauchs an, daß nur diejenigen Gedanken wahr sind, denen die Erfahrung entspricht. Er wollte sie zwar nur auf das Gebiet der Erfahrung einschränken und ihnen die Vernunfterkenntniß nicht unterworfen wissen, weil diese angeboren sey; aber eben darin zeigte sich die Mangelhaftigkeit seines Systemes, daß er keine Theorie des Erkennens und der Wissenschaft zum Grunde legte, sondern nur gelegentlich von ihnen sprach. Philosophiae triumphus. p. 290.

nehmen selbst und an der Ausführung, besonders an der Behauptung einer gewissen selbstständigen Kraft der Vernunft, so wie an der Läugnung der unmittelbaren Erhaltung der Welt als streitend mit der Vollkommenheit Gottes großes Aergerniß nehmen. Sie betrachteten ihn als Ketzer, als Socinianer, ja als verkappten Atheisten, so wie den Philosophen als einen ungeziemenden Neuerer, den man in seiner Bekämpfung des Aristoteles nicht anhören müsse [203]). Die Folge war, daß er kein Gehör fand und seine Bemühungen, das Philosophiren zu verbessern, auch da, wo er Recht hatte, und auf einem guten Wege war, ganz ohne Erfolg blieben.

Derjenigen Seite des menschlichen Wissens, von welcher eine gründliche Reform der Philosophie ausgehen mußte, und welche eben Taurellus vernachlässiget hatte, nämlich der Erforschung der Bedingungen und Erfordernisse des Erkennens und Wissens, wandte ein Zeitgenosse mehr Aufmerksamkeit zu. Franz Sanches war dieser merkwürdige Mann, der gewöhnlich, aber mit Unrecht, zu den Skeptikern gezählt wird, weil er freilich als Skeptiker auftritt, aber das Nichtwissen nicht als das letzte Resultat alles Strebens des menschlichen Geistes, sondern vielmehr als

203) In der Dedication seines Werks de aeternitate rerum sagt er, sein Lehrer Scheck habe über seinen Triumph der Philosophie folgendes Urtheil gefällt: Ingenium tuum probo, sed quod adversus Aristotelem id exercueris, non probo; und ein anderer Peripatetiker von großem Namen habe gesagt: non fuisse quemquam, qui ridiculum illum Triumphum tanti faceret, ut ei vel legendo vel refutando tantillum tribueret temporis. Von sich selbst sagt er daselbst: neque dubium nobis est, si Peripateticis adhaerere voluissemus, et idem sapere, quod plerique omnes, quin maiore cum quiete et securitate, maiore etiam nostro commodo emergere potuerimus. *Bayle* Dict. *Taurelle. Gisbert Voetius* Disputat. select. T. I. p. 200. Jac. Fr. Reimanni historia atheismi p. 501.

als den Anfangspunct eines freiern und tiefern Forschens, um den sichern Weg zur Wissenschaft endlich einmal zu betreten, betrachtet. Von Geburt ein Portugiese hatte er die Medicin zu seinem Studium gewählt und war als Lehrer der Philosophie zu Toulouse angestellt worden, wo er 1632 starb. Durch eifriges Studiren hatte er bei seinen großen Fähigkeiten die Aristotelische Philosophie sich ganz zu eigen gemacht, und die Ueberzeugung gewonnen, daß er alles wisse. Als aber sein Beruf als Arzt und Lehrer ihn nöthigte, die Dinge selbst zu beobachten und über ihre Verhältnisse zu reflectiren, dann wurde er gewahr, wie mangelhaft und unvollständig sein bisheriges Wissen gewesen sey, er fing an zu zweifeln, und setzte sich durch die Ueberzeugung, daß er bis jetzt noch nicht in dem Besitz des Wissens gewesen sey, so wie durch die deutliche Erkenntniß der Schwierigkeiten, welche die vollkommnere Erkenntniß und ihr Erwerb findet, in den Stand, eifriger und mit größerer Hofnung des Gelingens nach dem Besitz derselben zu streben. Besonders war aber Naturwissenschaft als Arzt ihm vorzüglich wichtig, und das Ziel, auf welches er sein Streben richtete. Er hatte sich überzeugt, daß die bisherige Philosophie, die Aristotelische, vorzüglich die Logik, wie sie bisher gelehrt worden, ganz unbrauchbar sey, um auf den Weg einer gründlichen und nutzbaren Erkenntniß der Natur zu leiten, und daß es dazu ganz anderer Vorbereitungen und einer andern Methode bedürfe. Er nahm sich vor, eine Reform in dem wissenschaftlichen Studium und besonders in dem Philosophiren zu bewirken und suchte daher theils die Unzulänglichkeit und Untauglichkeit der bisherigen Philosophie, besonders aber ihrer Methode, in das Licht zu setzen, theils einen neuen Weg und ein neues Verfahren zu lehren [204]). Die Schrift, welche dem ersten

204) *Sanches Tractatus philosophici quod nihil scitur* etc. Roterdam 1647. p. 181. Ergo vidisti difficultates, quae scien-

ersten Zweck gewidmet war, ist erschienen, aber nicht die zweite, und man weiß nicht, ob sie von ihm ausgearbeitet oder gar nicht angefangen und vollendet worden. Diesem Umstand ist es eben zuzuschreiben, daß er für einen bloßen Skeptiker gehalten wurde, da er doch, wie Cartesius, nur vom Zweifel anfing, um sich ein bescheidneres, eingeschränkteres Wissen vorzubereiten.

Sanches Abhandlung von der Wissenschaft des Nichtwissens ist von großem Interesse, denn sie war nichts anders, als eine Propädeutik für die Theorie der Wissenschaft, welche die Schwierigkeiten der Erkenntniß und die Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens in das Licht setzen, und durch Einsicht in die Unvollkommenheit und Beschränkung Bescheidenheit empfehlen, von den stolzen, überspannten Aussichten und Entwürfen in Ansehung der Erweiterung der Erkenntniß zurückbringen, auf der andern Seite aber auch den Eifer beleben sollte, das kleine Feld, worauf Erkenntniß möglich ist, um so besser anzubauen. Diese Beleuchtung des wahren Zustandes der Wissenschaft war für die damaligen Zeiten ein wahres Bedürfniß und Sanches hätte sich ein großes Verdienst erwerben können, wenn er diese Untersuchung mit Unbefangenheit, mit eindringendem Verstande und mit gehörigem Umblick angestellt hätte. Allein er hatte noch einen andern Zweck, durch welchen die Betrachtung dieses wichtigen Gegenstandes modificirt und sein Blick durch polemische Rücksichten umnebelt wurde. Indem er nämlich den Schein eines Skeptikers annimmt, welcher behauptet, es lasse sich nichts wissen, auch selbst das Nichtwissen nicht ausgenommen, polemisirt er hauptsächlich gegen Aristoteles Phi-

scientiam nobis adimunt. — Interim nos ad res examinandas accingentes, an *aliquid sciatur et quomodo*, libello alio praeponemus, quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.

Philosophie und den Dünkel, mit welchem sie die neuen Anhänger derselben durch die Leichtigkeit, alles vermittelst schulgerechter Syllogismen zu demonstriren, erfüllt hatte. Die Herrschaft, welche damals die Aristotelische Philosophie behauptete, die blinde Verehrung, die ihr erwiesen wurde, nöthigte den Sanches, das Schild des Skepticismus vorzuhalten, und unter demselben seinen Angriff auf den herrschenden Dogmatismus zu verbergen; durch welches Mitel er zugleich die blinden Verehrer des Aristoteles aus ihrem Geistesschlummer aufrütteln und ihre Verfolgungssucht dämpfen konnte. Hierdurch erhielt er einen bestimmten, aber auch beschränkten Gesichtspunct. Er suchte nur die Mängel der wissenschaftlichen Methode der Aristotelischen Schule in das Licht zu setzen und ging von ihren einseitigen Ansichten über das Erkennen zurück auf die Natur des Erkenntnißvermögens, um zu zeigen, daß dieses mit jenen nicht zusammenstimme, und eine neue Theorie und Methode des Erkennens zu suchen sey. Indessen war auch diese beschränkte Betrachtungsweise verdienstlich und reizte zu einer freiern und unbefangnern Reflexion über das Erkennen, welche nur dann Statt finden konnte, wenn die blinde Nachbeterei und die sclavische Anhänglichkeit an Aristoteles aufgehört hatte. Dazu war aber Sanches Individualität vortrefflich geeignet. Denn er besaß einen lebhaften Geist, einen durchdringenden Verstand, großen Scharfsinn und Witz; er erschöpfte nicht die Sachen in seinen Betrachtungen, sondern zeichnete sie nur in scharfen Umrissen und führte auf Gegensätze und contrastirende Ansichten, welche er mit sarkastischem Witze hervorhob. Es sind Blitze, die er verbreitet, nicht sowohl um die Finsterniß zu vertreiben, als sie sichtbar zu machen, nicht sowohl zur Belehrung als zur Erweckung des Forschungsgeistes durch die Wahrnehmung der vorhandenen Unwissenheit. Kühner Muth, Freiheitssinn, Haß der sclavischen Nachbeterei und des bequemen Nachsprechens ohne

Selbst-

Selbstthätigkeit drückt sich in der ganzen Schrift aus, und erhöhet das Interesse derselben [205]).

Sanches hatte mit scharfem Blick die subjectiven und objectiven Gebrechen der wissenschaftlichen Cultur seiner Zeit durchschauet. Er tadelte die blinde Anhänglichkeit an Aristoteles, den er zwar für einen großen Denker, aber doch zugleich für einen Menschen hielt, der vieles nicht gewußt, in vielem geirrt habe, und foderte, demselben nicht im geringsten mehr Recht einzuräumen, als jedem Denker zukommt [206]). Er tadelte die Lehrer der Wissenschaften, daß

205) Sanches Vorrede p. 5. Innatum homini velle scire; paucis concessum scire velle, paucioribus scire. Nec mihi ab aliis diversa fortuna successit. A prima vita naturae contemplationi addictus, minutim omnia inquirebam. Et quamvis initio avidus animus sciendi quocunque oblato cibo contentus esset utcumque; post modicum tamen tempus indigestione prehensus revomere coepit omnia. Quaerebamque iam tunc, quid illi darem, quod et perfecte amplecteretur et frueretur absolute, nec erat, qui desiderium expleret meum. Evolvebam praeteritorum dicta, tentabam praesentium corda: idem respondebant; quod tamen mihi satisfaceret omnino nihil. Umbras quasdam fateor veritatis referebant aliqui: nullum tamen inveni, qui quid de rebus iudicandum sincere absoluteque proferret. Ad me proinde memetipsum retuli; omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi, qui verus est sciendi modus. Resolvebam usque ad extrema principia, inde initium contemplationis faciens, quo magis cogito, magis dubito; nihil perfecte complecti possum. Despero. Persisto tamen magis. p. 171.

206) *Sanches* Praefat. p. 8. An ille naturae potestatem determinavit totam, ambitumque universum complexus est? Non crediderim, licet doctissimi quidam ex recentioribus ei nimis addicti sic praedicent: eum insuper vocantes *veritatis dictatorem*, *veritatis tribunal*, *veritatis rempublicam*. — Hercule Aristotelem inter acutissimos naturae

daß sie entweder nur das Alte nachbeten, oder ihre Wissenschaft nur aus eignen und fremden Einbildungen construiren, und aus diesen neue ableiten, ohne sich um den Grund der Wahrheit zu bekümmern, und so ein Gewebe von Dichtungen und ein Labyrinth von Wortformeln für Wissenschaft ausgeben, wodurch sie schwache Köpfe täuschen können [207]). Mit der Logik, wie sie damals gelehrt wurde, war er sehr unzufrieden; sie sey nur eine Kunst der eitlen Geschwätzigkeit, die aus Nominaldefinitionen und bittweise angenommenen Grundsätzen neue Sätze herleite, durch welche kein wahres Wissen erlangt, nur der Schein desselben durch einen Schwall von Worten, welche das Verständliche noch in mehreres Dunkel einhüllen, hervorgebracht werde. Besonders ist er mit der Syllogistik unzufrieden, weil sie auf mühsamen Umwegen doch nur andere Worte gebe, ohne die Erkenntniß des Gegenstandes einen Schritt weiter zu bringen [208]). Die Haupttendenz seiner Schrift gehet jedoch dahin, die Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Erkenntniß in das Licht zu setzen, und zu zeigen, daß

rae scrutatores plurimum valere iudico unumque esse praecipuum ex mirabilibus humanae infirmitatis ingeniis. Nullibi tamen errasse, non assererem, plurima ignorasse affirmo, in multis haesitasse, non pauca confuse tradidisse, alia succincte perstrinxisse, quaedam tacite praeteriisse aut fugisse video. Homo erat ut et nos, quique coactus saepe humanae mentis torporem infirmitatemque detegit.

207) *Sanches* p. 6. Quisque sibi scientiam construit ex imaginationibus tum alterius, tum propriis; ex his alias inferunt et ex his iterum alias, nil in rebus perpendentes quousque labyrinthum verborum absque aliquo fundamento veritatis produxere, ex quo tandem non res intelligas naturales, sed novarum rerum fictionumque texturam discas, quibus intelligendis nulla sufficiat mens. Quis enim quae non sunt intelligat? Hinc Democriti atomi, Platonis ideae, numeri Pythagorae, Aristotelis universalia, agens intellectus et intelligentiae.

208) *Sanches* p. 17. 26. 30.

daß so lange diese nicht gehoben sind, man mit jedem entscheidenden Urtheile zurückhalten und bekennen müsse, man wisse nichts. Er gehet erstlich die Erklärungen, welche Aristoteles von der Wissenschaft gegeben hatte, durch, und stellt ihre Inconsequenz, Unhaltbarkeit, nicht ohne Hülfe mancher Sophismen, aber auch nicht ohne treffliche Ideen und Winke hinzuwerfen, in das Licht. Nachdem er eine strenge Musterung über Aristoteles und seine neuern Nachbeter gehalten, sagt er endlich bestimmter heraus, was er unter Wissenschaft verstehe, und entwickelt dann die Schwierigkeiten derselben. Wissenschaft, sagt er, ist die vollkommene Erkenntniß einer Sache [209]). Dieses sey eine leichte und doch wahre Worterklärung. Doch getraue er sich nicht weiter, das genus und die Differenz davon anzugeben. Denn die Worte seyen dunkler als das zu Erklärende. Was ist die Erkenntniß? Ich weiß sie nicht anders zu erklären, und gebe ich eine Erklärung, so könnte man von derselben und ihren Theilen wieder eine Erklärung fodern. So gehet es ohne Ende fort; unaufhörlich veranlassen die Wörter neuen Zweifel. Wir kommen in unsern Kenntnissen auf kein Letztes und bleiben daher bei dem Zweifel stehen. Man muß aber irgendwo in den Untersuchungen doch stehen bleiben; freilich, weil wir nicht anders können. — Ich würde sagen, die Erkenntniß sey ein Begreifen, Durchschauen, Einsehen oder wenn es noch ein anderes gleichbedeutendes Wort gibt. Bezweifelst du das, so schweige ich und fodere von dir eine Erklärung; gibst du eine, so bezweifle ich sie. So stecken wir beide in der Unwissenheit [210]). So wie jeder von uns die

209) *Sanches* p. 51. Scientia est rei perfecta cognitio.

210) *Sanches* p. 51. Ecce facilem, veram tamen nominis explicationem. Si quaeras genus et differentiam, non dabo: verba enim haec sunt definito magis obscura. Quid cognitio? Sane nescirem explicare aliter; et si aliter hanc de-

die Wissenschaft vorstellig macht und begriffen zu haben glaubt, so legt er sie seinen Schlüssen zum Grunde. Dieses zum Grunde legen ist ein Voraussetzen, kein Wissen, sondern ein Erdichten, woraus kein Wissen hervorgeht. Die Definitionen können nicht demonstrirt, sie müssen geglaubt werden, die Demonstration legt sie zum Grunde und bringt daher keine haltbare gewisse, sondern nur eine bittweise angenommene Wissenschaft zu Stande [211]).

So verwarf Sanches die Worterklärungen und betrachtete sie nicht als die ersten Principe der Erkenntniß, sondern foderte, es müsse etwas Unmittelbares, an sich Gewisses geben und zeigte, daß das Zutrauen auf die Kraft der Demonstration eingeschränkt werden müsse. Er fühlte das Bedürfniß einer Wissenschaft, welche die Principe für alle wissenschaftliche Erkenntniß begründet; aber er sah auch

definirem, de hac iterum definitione idem quaerere posses et eius partibus. Sic nunquam finis, perpetua nominum dubitatio. Qua ratione scientiae nostrae tum infinitae, tum omnino dubiae sunt, conantibus nobis rerum naturas demonstrare verbis, rursus haec aliis, quod tum difficile, tum impossibile est. Nil scimus. Alicubi standum dicis in quaestionibus. Verum, quia aliud non possumus. Sed nescio quid sit cognitio, defini mihi. Dicerem rei comprehensionem, perspectionem, intellectionem et si quid aliud est, quod idem significet. Si de hoc adhuc dubites, tacebo. Sed petam a te aliud, si dederis, de tuo dubitabo, sicque perpetua laboramus ignorantia.

211) *Sanches* p. 53. Nihil scimus. Suppone nominis scientiae explicationem a me traditam, ut oratio procedat, hincque colligamus, nihil sciri; supponere enim non est scire, sed fingere, quare ex suppositis fictiones prodibant, non scientia. Vide, quo nos duxerit oratio. Jam omnis scientia fictio est. Patet. Scientia per demonstrationem habetur. Haec definitionem supponit; non possunt enim probari definitiones, sed debent credi; ergo demonstratio ex suppositis scientiam suppositiam producet, non firmam et certam.

auch die Schwierigkeit derselben ein [212]). Er entwickelte noch die Schwierigkeiten der Wissenschaften in dem Einzelnen, sowohl die objectiven (die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge und ihre durchgängige Verkettung, daß man kein Einzelnes getrennt vom Ganzen erkennen, noch das Ganze überschauen könne, daß man nicht in das innere Wesen der Dinge eindringen könne, sondern nur auf die Oberfläche beschränkt sey) als die subjectiven, welche in dem Verhältnisse des Vorstellenden zu dem vorgestellten Objecte liegen [213]). Nichts ist schwieriger, als die Betrachtung der Seele, ihrer Vermögen und Thätigkeiten; am schwierigsten aber die Betrachtung der Erkenntniß. Diese ist unstreitig das Vortreflichste an der Seele, so daß sie, hätte sie eine vollkommne Erkenntniß, Gott ähnlich, ja Gott selbst seyn würde. Denn Niemand kann etwas vollkommen erkennen, was er nicht erschaffen hat. Daher ist Gott allein der wahrhaft weise und vollkommen erkennende Geist, weil er alles und in allen ist, und alles Gott und in Gott ist. Wie will aber der schwache und unvollkommne Mensch etwas außer sich erkennen, da er nicht sein Selbst, das in ihm und bei ihm ist, erkennen kann? wie die verborgenen Kräfte der Natur, und unter diesen die geistigen, wie die Seele, da er das Anschauliche, was er ißt, trinkt, betastet, siehet und höret, nicht erkennet [214])? Er gehet hierauf die Erkenntniß des innern und äußern Sinnes durch, und stellt die Schwierigkeiten

212) *Sanches* p. 56.

213) *Sanches* p. 102. Secundum igitur in definitione scientiae erat cognitio, in qua tria spectantur; res cognita — cognoscens — et cognitio ipsa, quae actus est huius in illam.

214) *Sanches* S. 103. 104. Mit Recht tadelt Sanches den Scaliger, daß er den Vives für abgeschmackt erklärt, weil er gesagt hatte, die Erforschung des menschlichen Geistes sey voll Dunkelheit.

keiten und Hindernisse dar, welche die richtige und allseitige Ansicht und Beurtheilung der Dinge auf allen Seiten findet; die Täuschungen, welche aus subjectiven Umständen und Verhältnissen, aus Affecten und Leidenschaften entspringen, und das richtige Urtheil verfälschen. Alles dieses ist mit großer Lebendigkeit dargestellt. Es kommen darunter trefliche Beiträge für angewandte Logik, auch treffende Urtheile über die damaligen Mängel und Gebrechen der Gelehrsamkeit vor. Vorzüglich beklagt er, daß die Gelehrten alle ihre Kenntnisse aus Büchern schöpfen und diesen zu früh, ohne Beurtheilung und angestellte Versuche, Glauben beimessen [215]). Aus allen diesen siehet man, daß sein Streben gegen die Speculation gerichtet war, daß er dagegen die festere Begründung und Erweiterung der Erfahrungserkenntniß durch Beobachtungen, Versuche emporzuheben, besonders die Erkenntniß der Seele und die Theorie des Erkennens zu befördern suchte. Es ist ein Verlust, daß das zweite Werk des Sanches, in welchem, nachdem er skeptisch das Gebäude der Erkenntniß erschüttert hatte, nun wieder der Anfang zum Aufbau sollte gemacht werden, und worin er zeigte, wie, obgleich in einem sehr beschränkten Umfange, eine zuverlässigere Erkenntniß durch eine verständige Methodik gewonnen werden könne, nicht erschienen ist. Wenn auch andere Denker auftraten, welche dieselben Untersuchungen zur Hand nahmen, und einen größern Einfluß auf die Denkart erhielten, als Sanches in seinen Umgebungen wohl nicht leicht würde erlangt haben, so wäre es doch interessant gewesen, seine Ansichten und Bemühungen, seinen Zweck und

215) *Sanches* p. 170. Proinde et maior literatorum numerus his temporibus fidelis quidem est non sciens, quippe qui ex libris quidquid habent hauriant, non adhibito iudicio rerumque experimento ut decet; sed creditis his quae scripta invenit, hisque suppositis, aliis atque aliis illatis, male iacto fundamento.

und Ideengang mit dem der glücklichern Reformatoren zu vergleichen [216]).

Wenn wir diesen Zeitraum noch einmal überschauen, so bemerken wir mit Vergnügen, wie der menschliche Geist mit neuem Eifer beseelet, sich nach und nach von dem Gängelbande der Autorität loszureißen und das Gebäude der menschlichen Erkenntniß zu vervollkommnen Muth faßt. Durch die erneuerte Bekanntschaft mit den griechischen und römischen Denkern war Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigem Zustande der Philosophie geweckt und die Sehnsucht nach dem Bessern erzeugt und verstärkt worden. Er strebte nach einem kräftigern und gesundern Nahrungsstoffe, er suchte sich dazu neue Quellen zu öffnen, oder die alten besser zu benutzen, die Erkenntniß zu erweitern, das System derselben zu vervollkommnen. Dieses Streben äusserte sich anfangs nur schwach in Einzelnen, mehr auf negative als positive Weise; erst mehr in der Vergleichung der herrschenden Formen und Methoden mit den Mustern der Alten, in der immer lauter ausgesprochnen Unzufriedenheit mit dem Herkömmlichen, mit der Trägheit, Bequemlichkeit und Nachbeterei, mit der unvollkommnen Weise des Forschens und Darstellens, später aber auch in dem selbstthätigen Ringen nach größerer Vollständigkeit und Bewährung des Inhaltes und vollkommnerer Form der Erkenntniß.

Die Wirksamkeit dieses bessern Geistes wurde aber theils durch äußeren Widerstand, theils durch innere Mängel an Einsicht gehemmt und eingeschränkt. Es war nicht



216) Sanches hat besonders mit Bako dieses gemein, daß er die einseitige Schätzung der Fertigkeit in der Syllogistik als den größten Fehler der Gelehrten seiner Zeit betrachtete, und dagegen den realen Gehalt weit höher achtete. pag. 157. 158.

möglich, seine Ueberzeugung auszusprechen, ohne mit der herrschenden Meinung auf allen Seiten in Kampf zu gerathen. Die Aristotelische Philosophie war einmal im Besitz aller Lehrstühle auf das innigste verbunden mit der Theologie, nicht allein in den katholischen, sondern selbst auch in den protestantischen Ländern, und galt besonders in dem polemischen Gebrauche als die nothwendige Stütze derselben, und überhaupt als untrügliche und unbezweifelbare Wahrheit. Jeder Denker, welcher durch die Kraft seines Selbstdenkens auf andere Ueberzeugungen gekommen war, wurde als ein Feind der Wahrheit, als ein Störer der Ordnung, oder wenigstens als ein unwissender und mit Dünkel aufgeblähter Mensch betrachtet, bestritten, verfolgt. Diese mächtige Opposition war zwar ein Damm gegen unreife Einfälle und unüberlegte Verbesserungsversuche unberufener Klüglinge; aber sie hemmte auch auf der andern Seite den Muth und die Kraft des Selbstforschens und schränkte den wirksamen Einfluß der hellern Einsicht ein. Diese war auch selbst in diesen Zeiten, wo kühne Denker sich von der Macht der Gewohnheit losrissen, nicht immer die Frucht eines allseitigen tiefen Forschens. Die Erkenntniß eines falschen Princips und eines unrichtigen Weges ist noch nicht sogleich die richtige Einsicht des an sich Wahren. Man verließ eine irrige Bahn ohne zu wissen, welche andere zu dem Ziele führen werde, und war daher immer in Gefahr, von neuem, obgleich auf eine andere Art zu irren; man verwarf einen aus einseitigen Gründen erkannten Irrthum, und nahm mit gleicher Einseitigkeit eine mit andern Irrthümern verbundene Wahrheit an. Die leitenden Principe waren noch nicht gefunden und zu ihrer Entdeckung wählte Jeder nach Gutdünken bald diesen, bald jenen Weg. Diese Uneinigkeit in den Grundsätzen und Resultaten hatte das Gute, daß kein System zu früh, ehe es gehörig geprüft worden, Eingang fand, und die Köpfe, wie das verdrängte, zu beherrschen anfing, und auf diese Art den Forschungs-

geist

geist in seinem ersten Wiedererwachen erstickte. Auf der andern Seite aber wurde diese Mishelligkeit auch von den steifen Anhängern des Alten gebraucht, das Streben nach dem Bessern und Richtigern selbst verdächtig zu machen und die Herrschaft der Gewohnheit zu befestigen. So erhielt das Ansehen des einmal angenommenen, ohne Einsicht nachgebeteten, oft genug misverstandenen, ohne Geist und Kritik angewendeten Aristotelischen Lehrbegriffs selbst durch die wohlgemeinten Versuche einer Aufklärung und Berichtigung desselben, neuen Zuwachs an Credit.

Ganz ohne alle Folgen waren jedoch diese Versuche keineswegs. Sie wirkten zum Gedeihen einer höhern Cultur der Vernunft und zur Verbesserung der philosophischen Wissenschaften zwar noch in einem beschränkten Kreise und noch auf keine durchgreifende Weise, aber doch nicht unbedeutend. Es war schon kein geringer Gewinn, daß die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit der bestehenden Philosophie und die Ahndung eines Ideals von Wissenschaft, dem man sich nur durch vereinte Bemühung der Selbstdenker annähern könne, wenigstens in einigen der bessern Köpfe feste Wurzel gefaßt hatte. Was so aus der Tiefe des Gefühls hervorkommt, kann nicht wieder untergehen; es weckte die Aufmerksamkeit in andern, schärfte die Reflexion, regte den Forschungsgeist an und verbreitete die Empfänglichkeit für das Neuere und Bessere. Wenn auch der regsame Geist noch nicht mächtig genug war, sein Ringen und Streben und das Ziel, wohin er es bringen wollte, konnte und mußte, deutlich auszusprechen, noch das Ganze der Philosophie von Grund aus vollständig zu umfassen, so traten doch immer häufiger und gediegener allgemeine Reflexionen über das ganze Gebiet der Erkenntniß, über Grund, Bedingung, Inhalt und Umfang der Philosophie, über den Zusammenhang mit, und Unterschied von andern Wissenschaften, über

die

die Begränzung der einzelnen philosophischen Wissenschaften hervor, und wiesen theils auf größere Lebendigkeit der Geisteskraft, theils auf ein deutlicher gewordenes Bewußtseyn von dem Bedürfniß solcher propädeutischen Untersuchungen hin. Besonders wichtig waren Taurellus Bemerkungen über die lebendige Quelle aller Erkenntniß und Philosophie, daß sie nicht die Erfindung eines Menschen, sondern in einer Kraft des menschlichen Geistes gegründet sey, woher sie jeder, der innern Beruf dazu habe, selbst schöpfen, und daß Jeder das Ideal derselben in sich trage, wonach jeder individuelle Versuch im Philosophiren beurtheilt werden könne; desgleichen auch des Sanches Urtheile über die Mängel fester Ueberzeugungsgründe für die Wahrheit der Erkenntniß und über die Schwierigkeiten zur Gewißheit zu gelangen. So wie Taurellus und Charron auf die Vernunft als die Quelle der Vernunfterkenntniß hinwies, und die Reflexion darauf schärfte, so machte Sanches auf das Bedürfniß einer sorgfältigern Beobachtung der Natur zum Behuf der Erfahrungserkenntniß aufmerksam. Wenn ferner die Metaphysiker besonders von der schwärmerischen Art ihre Speculation in die dem menschlichen Geiste unzugänglichen Gegenden sich versteigen ließen und Gottes Wesen und den Ursprung der Dinge aus Gott zu erforschen wähnten, so diente der ernste Geist sokratischer Nüchternheit bei Charron und die muthwillige Neckerei des Sanches dazu, wenigstens den Flug derselben aufzuhalten und der Besinnung etwas Raum zu geben. Beide stimmten darin zusammen, daß sie die Möglichkeit der speculativen Erkenntniß durchaus läugneten, weil wir durch die Sinne nur die Oberfläche der Dinge kennen lernen, und kaum einige Glieder von der unendlichen Verkettung und Verschlingung der Naturgegenstände wahrnehmen können. Beide suchten aber nicht allein den menschlichen Geist von solchen überspannten Bestrebungen abzuziehen, sondern auch zugleich auf ein würdigeres und

zu-

zugleich erreichbares Ziel in der Erkenntniß der praktischen Seite des Menschen und der äußeren Natur hinzuweisen. So bereiteten diese Männer die bessere Richtung vor, welche in der folgenden Periode noch eifriger verfolgt wurde.

Diese hellere Ansicht des Philosophirens, dieses Streben nach tieferer Begründung der Philosophie, nach Erforschung eines haltbaren Grundes aller philosophischen Erkenntniß und Beschränkung ihres Umfangs nach der Erkenntnißsphäre des menschlichen Geistes und nach größerer Gewißheit der Ueberzeugungen blieb nicht ohne Einfluß auf die einzelnen philosophischen Disciplinen und die ganze Encyklopädie derselben. Wenn auch noch die philosophischen Wissenschaften auf den Universitäten fast durchaus nach den Aristotelischen Leitfaden vorgetragen wurden, und die Vorträge darüber größtentheils nichts anders waren, als Erläuterungen der Aristotelischen Schriften mit den Zusätzen des Scholastischen Grübelgeistes, so regte sich darin schon ein besserer Geist, daß man anfing, den Inhalt derselben zu sichten, und von dem Wust von unnöthigen oder leeren Spitzfindigkeiten und dem überflüssigen Wortschwall zu reinigen. Die Lehrbücher des Melanchthon hatten dazu die Bahn eröffnet und ein gutes Beispiel gegeben, indem sie sich wieder mehr an die alte Form der Aristotelischen Analyse hielten; auch gaben sie dem wissenschaftlichen Geiste einen freiern Spielraum für die Auswahl und Anordnung des Stoffes. Man suchte immer mehr Erfahrung, Reflexion und Speculation zu verbinden, den Stoff zu vermehren, und die wissenschaftliche Form zu vervollkommnen. Besonders erfreueten sich zwei Wissenschaften eines glücklichern Looses, nämlich die Psychologie und die Logik.

Schon hatte Melanchthon in seinem Lehrbuche von der Seele den Ton eines freiern, der innern Reflexion folgen-

genden Forschens doch nur in großer Weite angegeben. Er folgte noch fast ganz dem Aristoteles und Galenus, führte aber mehrere verschiedene Meinungen an, deren Vorzüglichkeit er nach ihrer Uebereinstimmung mit der Bibel bestimmte. Er gestand aber, daß die Kenntniß der Seele und ihrer Wirkungen noch sehr gering und eingeschränkt sey, daß sie aber, wenn auch das Wesen der Seele und ihrer Wirkungsarten in diesem Leben nie vollständig eingesehen werden könne, erweitert werden könne und müsse. Dazu wollte er den Anfang machen und schilderte die Vortheile dieser ersten psychologischen Versuche mit beredtem Enthusiasmus [216]). Seine Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg. Reicher an neuen Beobachtungen war Vives Werk von der Seele. Rudolph Goclen und sein Schüler Otto Casmann fühlten das Bedürfniß einer schärfern wissenschaftlichen Bearbeitung der Psychologie, und wenn sie auch noch zu sehr an Aristoteles sich hielten, und eben keinen neuen Stoff für die Reflexion lieferten, so suchten sie doch das System dieser Wissenschaft besser und vollständiger zu ordnen, und der letzte setzte die Verbindung der Psychologie und Somatologie, welche zusammen die Anthropologie ausmachen, in ein helleres Licht [217]). Eine he-

216) *Melanchthon Commentarius de anima.* Wittenberg 1540. 8. in der Dedication: Fateor hanc doctrinam valde exiguam et anguſtam eſſe. Quanquam igitur nec animae naturam intrōſpicimus, nec mirandas eius actiones, formationem imaginum in cogitatione, ratiocinationes, memoriam, electiones, impulſiones cordis, quae fiunt a cogitationibus, penitus in hac vita intelligimus, tamen inchoanda eſt haec doctrina.

217) *Ludov. Vives de anima et vita* l. III. Basel 1538. 8. *Rudol. Goclenii ψυχολογια h. e. de hominis perfectione, anima, et imprimis ortu huius commentationes ac disputationes Theologorum et Philoſophorum noſtrae aetatis.* Marburg 1590. 8. *Otto Casmann Pſychologia anthropologica ſive animae humanae doctrina,* Hanau 1594. 8.

bedeutende Anzahl von psychologischen Schriften trat hervor, durch welche zwar die Wissenschaft noch nicht viel gewann, aber doch die Ueberzeugung von dem Bedürfniß und der Nothwendigkeit eines allseitigern Beobachtens und tiefern Forschens in Gang erhalten und mehr ausgebreitet wurde. Eben dahin führten auch Charrons und Sanches treffliche Reflexionen und skeptische Betrachtungen.

Die Logik bestand in einem Aggregate von Regeln der Syllogistik, durch welche mehr eine mechanische Fertigkeit eingeübt als wahre echte Verstandescultur befördert wurde. Das Studium der Logik wurde handwerkmäßig getrieben, indem sie einem fremden Zwecke dienen mußte, der Kunst, mit Ehren in den Disputationen und Streitigkeiten sich herum tummeln zu können. Das war das Ziel, welches man sich durch die Erlernung weitschweifiger Regeln und durch Uebungen von mehrern Jahren zu erreichen suchte. Aristoteles war zwar das beständige Muster; anstatt aber sein angefangenes Werk zu verbessern und der Vollkommenheit näher zu bringen, hatte die dialektische Spitzfindigkeit der Scholastiker immer weiter von der Schärfe, Bestimmtheit und Präcision desselben entfernt. Die Einsicht, daß eine Reform nothwendig sey, fand sich sehr bald ein, aber man glaubte nichts besseres thun zu können, als zu der von den Scholastischen Subtilitäten gereinigten Logik zurückzukehren. Es war dadurch allerdings etwas gewonnen, die Theorie der Urtheile und Schlüsse schärfte das Nachdenken und war eine gute Vorschule für größere Cultur des Verstandes. Allein die Kategorien, welche in die Metaphysik gehörten und doch in der Logik abgehandelt wurden, die Vermengung der Gränzen beider Wissenschaften, welche noch mehr dadurch vermehrt wurde, daß die Logik hauptsächlich zum Behuf metaphysischer und theologischer Streitigkeiten gebraucht wurde, die

Anhänglichkeit an Aristoteles, daß man bei seinen ersten Ansichten und Analysen stehen blieb, ohne tiefer in die Natur des Denkvermögens einzudringen, und dadurch mehr Haltung, Einheit und Einfachheit in die logische Theorie zu bringen — alles dieses hielt das Fortschreiten dieser Wissenschaft zurück.

Einige bessere Köpfe fühlten indeß doch das Bedürfniß eines weitern Fortschreitens, und wenn sie auch keine Reform bewirkten, sondern nur bei dem Versuche und den ersten Anstalten dazu stehen blieben, so bildete sich doch durch ihre Bemühungen ein feinerer und tieferer Reflexions- und Forschungsgeist, dessen Früchte erst in der folgenden Periode sichtbar werden. Einer der ersten aufgeklärten Männer, welche an eine neue Bearbeitung der Logik dachten, ohne sie jedoch zu Stande zu bringen, war der vielseitig gelehrte Theologe Jacob Acontius (st. 1566). Was er davon in seinem von Martyni-Laguna herausgegebenen Briefe über das Bücherschreiben sagt, erregt große Erwartung und läßt bedauern, daß seine Logik nicht fertig oder nicht dem Publicum mitgetheilt worden ist. Diese Arbeit, sagt er, sey beschwerlich und mühsam; aber doch nothwendig, weil die damalige Logik nicht den Nutzen leiste, den sie verspreche und wirklich leisten könnte, wenn sie einmal in ihrer wahren Gestalt erschiene. Seine Logik solle nicht allein die bisherigen übertreffen, sondern er stelle sich auch das Urtheil der folgenden Zeit dabei vor, welches an Einsicht und Wissenschaftlichkeit sein Jahrhundert weit hinter sich lassen werde [218]). Fast zu derselben Zeit erschien

218) *Jac. Acontii epistola de ratione edendorum librorum.* Chemnitz. 1791. 8. p. 53. Tandem etiam animum ad perficiendam vel potius de novo inchoandam susceptam olim de Dialectica scriptionem adjeci, rem sane difficilem ac fastidii plenam, sed tamen, ni fallor, vehementer necessariam. Videtur enim, quae adhuc extat, utilitates ne-

ſchien die Logik des Ramus, welche zwar ziemlich aufräumte, das Syſtem von dem Ueberfluſſe ſpitzfindiger Regeln reinigte, und auf die Beobachtung des menſchlichen Geiſtes als die Grundlage des Ganzen hinwies; aber weil ſie den unmittelbaren Nutzen einzig und allein vor Augen hatte, nur ein oberflächliches, dem gemeinen eben ſo ſehr und noch mehr als dem wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch dienendes Gebäude der Logik aufführte. Allein wenn ſie auch nicht die ſtrengern Foderungen befriedigte, ſo entſtand doch eine Reibung durch die entgegengeſetzten Parteien der Ariſtoteliker und Ramiſten, welche ſehr wohlthätig wirkte und endlich ein ſelbſtſtändigeres freieres, von keiner Autorität befangenes Forſchen in den Gang brachte, wovon die Folgen aber erſt in der folgenden Periode hervortreten. Dazu wirkten auch Sanches freimüthige, neckende Urtheile über die damalige Logik, indem er der Syllogiſtik, welche die Hauptſache war, allen Werth abſprach. Durch Syllogismen läßt ſich nichts beweiſen, denn ſie beruhen auf bloßen Namenerklärungen. Durch ſie wird die wirkliche Erkenntniß der Dinge nicht befördert, ſondern mehr aufgehalten und verwirrt, indem die Schlüſſe nur an-

nequaquam praeſtare tantas, quantas et pollicetur et praeſtare videtur poſſe, ſi tandem aliquando veram eius adſpicere effigiem, ſuum illud exemplar, quod ipſa in natura eſt impreſſum ad vivum referentem licuerit. Quanquam autem minime prolixa futura eſt ſcriptio, multo tamen opus habet tempore, tum propter rei difficultatem, tum etiam propter eas, quas mihi ipſe indixi leges. Video quid ſusceperim, rem videlicet a ſexcentis tractatam, ut niſi conſpicuus extiterit laboris noſtri fructus, nemini non ſtomachum, tanquam ſaepe recocta crambe moturi ſimus. Intelligo etiam, me in ſeculum incidiſſe cultum praeter modum; nec tam certe vereor tam eorum, qui regnare nunc videntur, iudicia, quam exorientem quondam ſeculi adhuc paulo cultioris lucem pertimeſco. Etſi enim multos habuit habetque aetas noſtra viros praeſtantes, adhuc tamen videre videor neſcio quid maius futurum.

andere Wortformeln geben, welche noch dunkler sind, als dasjenige, was durch dieselben bewiesen werden sollte. Man lernt durch sie nur die Kunst zu streiten ohne Gewinn für die Wahrheit. Auch bedient sich Niemand der förmlichen Schlüsse weder in dem gemeinen Leben, noch in wissenschaftlichen Werken, sondern ganz einfacher Folgerungen. Die Syllogistik ist daher eine entbehrliche Künstelei, durch welche nur die Zeit verloren geht und die Köpfe verdorben werden [219]). Sanches wies auch auf eine bessere und gründlichere Art des Beweises hin, als die gewöhnliche ist; aber man weiß nicht, worin dieselbe bestand und worauf sie sich gründete [220]). Solche Bemerkungen mußten nothwendig, wenn sie von unbefangenen Denkern gelesen wurden, zu weitern Untersuchungen reizen, aber freilich konnte nicht jeder sogleich sich von der Nichtigkeit der ganzen damaligen Logik überzeugen, sondern mußte noch Vieles auf Laune und Uebertreibung rechnen. Es ge-

219) *Sanches* p. 156. seq. Hanc vocant scientificam syllogismorum doctrinam, qua nil ad scientias pernicioſius. Quod ille ipse videns, cavillatoriam aliam scripsit, ut ab illorum deceptionibus eriperemur; sic venenum bibendum dedit, postea alexipharmaco curare tentat et ipso venenosa. — Jam altera Circe dialectica est, in asinos eos convertit. Nil certius. Pontem struxere in medio scientiae suae, quem asinorum pontem vocant. Annon digni sunt avena propter praeclarum alimentum. — Sic continuo labante syllogistica doctrina (quae nullo modo consistere potest frivola et inanis) continuo etiam laborant eius incolae et artifices, ut ruinam impediant. Atque haec docent ad se venientes iuvenes; his confundunt eorum ingenia primum, his eos exercent. Res autem quaerat, quicunque velit. Sicque per manus currit haec pernicies ab uno ad alium, ita ut tota vita nil scias.

220) *Sanches* p. 161. Sed dices forsan; quid ergo, visne imperatoris modo quaecunque dixeris, rata esse sine ratione et probatione, quod alienum iudicant omnes? Nec id volo; sed ostendam postea quomodo ratione, probationeque alia meliori quam hac syllogistica uti possis.

gehörte alſo auch eine gewiſſe Zeit dazu, daß durch den Kampf der alten und neuen Anſichten ein helleres Licht aufging und zu dem Rumpfe, der ſchon lange da war, der Kopf gefunden wurde. Der Anfang des durchbrechenden Lichtes findet ſich ſchon in den Schriften des Rud. Goclenius, der ſchon anfing die Gränzlinien zwiſchen der Logik und Metaphyſik zu ziehen, auch die Lehre von den zuſammengeſetzten Schlüſſen vermehret hatte, des Keckermann, Alſted u. anderer.

Nicht deſſelben Eifers und Fortſchreitens konnte ſich die Metaphyſik rühmen. Das Bedürfniß einer gänzlichen Umarbeitung war nicht ſo allgemein und ſo dringend empfunden, ſo lange ſie noch als Werkzeug und Vertheidigungswaffe für den Gebrauch der theologiſchen Dogmatik und Polemik tauglich ſchien. Dieſes war aber überhaupt der Begriff, welchen ſich Alle mit wenig Ausnahme von der Philoſophie und ihren einzelnen Wiſſenſchaften, beſonders auch von der Metaphyſik machten, daß ſie ein Inſtrument zum Dienſte der höhern Wiſſenſchaften, der Theologie, Jurisprudenz und Medicin ſey [221]). Auch hatte es wirklich bei dieſer Wiſſenſchaft ſeine eignen Schwierigkeiten, nur erſt auf den rechten Weg zu kommen. Ariſtoteles hatte den Begriff der Wiſſenſchaft nur vorläufig angegeben, und dabei zwiſchen Ontologie und Theologie geſchwankt, keine befriedigende Auskunft über die Quelle derſelben gegeben, und in der Ausführung nur grammaticaliſche und logiſche Wortbeſtimmungen geliefert. Bei der Schwierigkeit, die Hauptwiſſenſchaft der Philoſophie nach ihrem Inhalte und Umfange in ihren Gränzen und Beziehungen mit philoſophiſcher Präciſion aufzufaſſen, wo-

zu

221) Philoſophia eſt methodica comprehenſio diſciplinarum, quae theologiae, iurisprudentiae et medicinae itemque vitae communi inſerviunt. *Alſtedii compendium philoſophicum.* Herborn 1626. p. 9.

zu ein nicht gewöhnlicher Grad philosophischen Geistes gehörte, hielt man sich gewöhnlich an die unter Aristoteles Namen vorkommende Metaphysik und man vermehrte diese metaphysischen Nomenclaturen ohne Geist und Gehalt nach den subjectiven und Zeit-Bedürfnissen. Nur zwei Männer hatten in dieser Zeit einen würdigern Begriff von der Metaphysik, Campanella und Taurellus. Der erstere war wirklich auf gutem Wege, was den Inhalt der Metaphysik betrift, indem er darunter eine materiale Philosophie, oder Vernunftwissenschaft sowohl von denjenigen Erkenntnißobjecten verstand, welche über den Kreis der Erfahrung hinausliegen, als den lichten Gründen der Erkenntniß. Da er jedoch alle Erkenntniß für Geschichte hielt und sie auf Wahrnehmung gründete, und keinen Kanon zur Gränzbestimmung hatte, auch durch Schwärmerei in die Regionen des Uebersinnlichen ausschweifte, so konnte er keinen haltbaren Grund für das Gebäude, noch ein befriedigendes System aufstellen. Helle und kühne Gedanken finden sich zwar häufig; aber die Unruhe seines Geistes ließ sie nicht zur Reife kommen und die schwärmerische Richtung desselben führte ihn nicht zur Metaphysik, sondern zur Hyperphysik, wozu er die Materialien aus den Schriften der Neuplatoniker schöpfte. Auf einen ähnlichen Abweg kam der nüchterne und helldenkende Taurellus. Er ahndete in dem Vernunftvermögen die Quelle derjenigen Vernunfterkenutnisse, welche die Metaphysik ausmachen und hauptsächlich Gott und Gottes Verhältniß zur Welt zum Gegenstande haben, konnte aber diese Ahndung weder durch Nachweisung der Möglichkeit, noch durch Bestimmung des Inhalts und Umfangs einer solchen Erkenntniß zum deutlichen Bewußtseyn erheben, und wies zu übereilt der Metaphysik dieselben Gegenstände an, welche in der theologischen Dogmatik behandelt wurden. Seine im Grunde richtige und würdige Ansicht von der Vernunft und Philosophie verlor dadurch zunächst den wirksamen Einfluß;

sie

sie enthielt aber doch einen guten Keim von Wahrheit, der erst viel später zu treiben anfing. Ehe dieses geschehen konnte, machte ein Denker der alten Schule, Franz Suarez (st. 1617), einen Versuch, die Metaphysik in einer mehr wissenschaftlichen Gestalt, doch immer noch als Wissenschaft des Dinges an sich darzustellen und durch Nebeneinanderstellung und Vergleichung der abweichenden Behauptungen und Erklärungen der Scholastiker das Wahre und Richtige auszumitteln. Sein durchdringender Verstand, sein Scharfsinn, seine Gelehrsamkeit, seine mehr gebildete Sprache vermochten aber nicht, dieses Chaos aufzuhellen, und das Gewirre der formalen Begriffe, denen aber Realitäten untergeschoben worden, zu einer deutlichen Verstandeseinsicht aufzulösen. Seine Metaphysik hat mehr historischen als wissenschaftlichen Werth [222]).

Die praktische Philosophie war in diesem Zeitraume größtentheils verwaiset. Die Theologen waren jetzt noch im ungestörten Besitz dieser Wissenschaft und Keiner machte den Versuch, die Rechte der Vernunft zu vindiciren. Charron brach darin zuerst die Bahn. Indem Montaigne in dem Mangel übereinstimmender Urtheile über das, was recht und gut ist, das Bedürfniß und die Beglaubigung einer göttlichen Offenbarung über diese der Menschheit so wichtigen Gegenstände fand, ging dem Charron durch seinen tiefern Blick darin das Licht einer reinen, von aller Speculation unabhängigen Vernunfterkenntniß des Sittlichen auf. Das Zeitalter war aber noch nicht weit genug, diese herrlichen Reflexionen zu würdigen und sie weiter zu verfolgen. Eher wurde noch für die Politik etwas gethan, welche viel weiter von dem Forum der Theologie ablag, und ein Gemisch von sehr verschiedenartigen Kenntnissen und Betrachtungen war. Von dieser Seite her

222) *Franc. Suarez Disputationes metaphysicae.* Moguntiae 1614. Fol.

her wurde das Interesse mehrerer practischen Gegenstände angeregt, wie es sich noch mehr in dem folgenden Zeitraume offenbarte.

---

Die Philosophie der Griechen und Römer hatte also durch die Bewunderung, die sie fand, durch die Beschämung, die sie bewirkte, durch die Nacheiferung, die sie weckte, hier und da Lichtfunken verbreitet, welche für das Erste zwar nur dazu dienten, die Schattenseiten der menschlichen Erkenntniß sichtbar zu machen, aber doch auch schon in manchem Kopfe die Geisteskraft neu belebten und stärkten, daß sie nach Wahrheit auf eigenem Wege und mit Selbstständigkeit zu forschen wagte. Die verschiedenen zum Theil noch unvollkommenen und unvollständigen, auf einseitigen Ansichten beruhenden Versuche, welche dieser Zeitraum dargestellt hat, sind nur schwache Vorübungen auf die künftigen, mit mehr Kraft und Einsicht unternommenen.

---

Zeittafeln

Zahlreich zu Gebote für den Lehrenden.

| | Verfasser. | Titel. |
|---|---|---|
| 1 | Bamberg, Dr. Felix | Geschichte der Europäischen Politik. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Zur Geschichte der Bank von Frankreich. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Deutsches Zahlenmaß, Münz- und Gewichtswesen. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Die Deutsche Bank. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Deutsche Münzen u. Münzverträge. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Zur Statistik des Geldes. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Die Zettelbank-Enquête. |
| 1 | Bamberger, Dr. Ludwig | Die Deutsche Zettelbank-Gesetzgebung

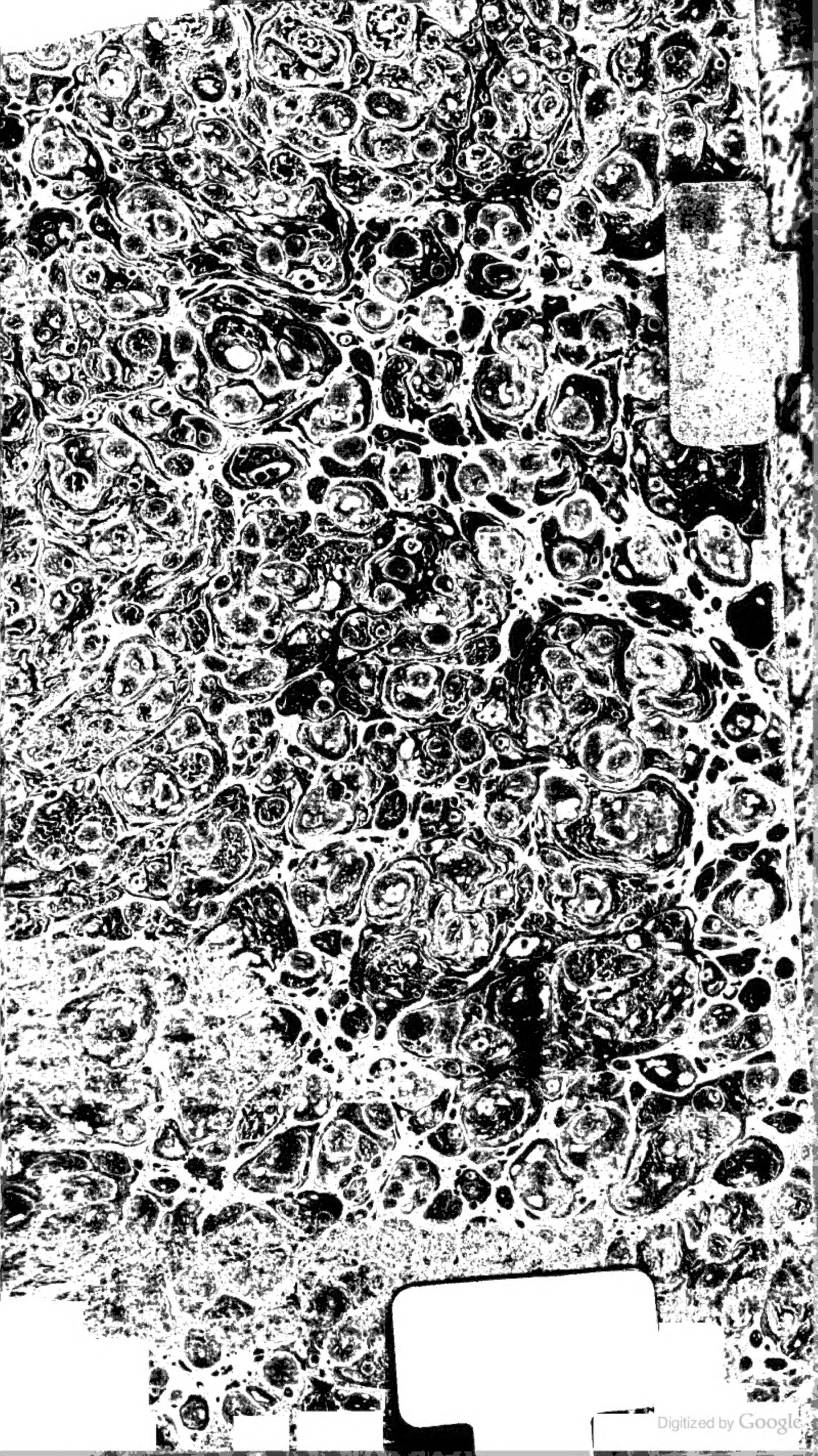
| | Philosophen. | Andere Begebenheiten. |
|---|---|---|
| 1572 | Petr. Ramus st. | |
| 1574 | Robert Fludd geb.<br>Just. Lipsius geb. | |
| 1576 | Hier. Cardanus st. | |
| 1577 | Joh. Bapt. v. Helmont geb. | |
| 1582 | | Wilhelm Postell st. |
| 1585 | Hugo Grotius geb. | |
| 1588 | Bernardus Telesius st.<br>Thomas Hobbes geb. | |
| 1589 | Jacob Zabarella st. | |
| 1592 | Michael de Montaigne st. | |
| 1596 | Descartes geb.<br>Johann Bodinus st. | |
| 1597 | Franciscus Patricius st. | |
| 1600 | Jordanus Brunus st. | |
| 1601 | | Tycho de Brahe st. |
| 1603 | Pierre Charron st.<br>Andreas Cäsalpinus st. | |
| 1604 | Franciscus Piccolomini | |
| 1606 | Nicolaus Taurellus st.<br>Justus Lipsius st. | |
| 1617 | Franciscus Suarez st. | |
| 1619 | Julius Caesar Vanini st. | |
| 1624 | Jacob Böhm st. | |
| 1626 | Fr. Baco v. Verulam st. | |
| 1630 | Pet. Dan. Huet geb.<br>Caesar Cremonini st. | |
| 1631 | | Kepler st. |
| 1632 | Fr. Sanches st.<br>Bened. Spinoza geb.<br>John Locke geb.<br>Sam. Pufendorf geb.<br>Rich. Cumberland geb. | |
| 1635 | Rob. Fludd st. | |
| 1637 | Dan. Sennert st. | |
| 1638 | Nic. Malebranche geb. | |
| 1639 | Thom. Campanella st. | |
| 1642 | | Galilei st. |
| 1644 | Joh. Bapt. v. Helmont st. | |

## Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 3. Z. 5. v. u. nach machen setze man einen Punct.
" 5. " 16. st. Vortrag l. Worten.
" 26. " 10. v. u. st. dico l. dicis.
" 32. " 7. st. könne l. müsse
" 46. " 9. v. u. nach quisque fehlt quibus.
" 46. " 22. st. Versallo l. Versello
" 53. " 1. streiche man das Wort: schon
" 60. " 3. st. Peripateticismus l. Peripaticismus.
" 64. " 1. st. Chalcondylus l. Chalcondylas
" 71. " 6. st. extensio l. extensiuo.
" 78. " 13. v. u. st. immortalitate l. mortalitate
" 81. " 5. v. u. st. praemunt l. premunt st. angustiant l. augustant
" 104. " 10. v. u. st. mobilem l. mobiles
" 109. " letzte st. appellatiua l. appetitiua.
" 125. " 12. v. u. statt Saner l. Soner.
" 125. " 8. v. u. st. Arvisaeus l. Arnisaeus.
" 135. " 20. v. u. st. attingantur l. attinguntur.
" 138. " 7. v. u. st. veratur l. venatur.
" 141. " 6. v. u. st. quae l. que.
" 144. " 19. st. Tode l. Körper.
" 151. " 7. v. u. st. aninam l. animam.
" 152. " 1. st. Frerheit l. Freiheit.
" 157. " 15. v. u. st. sarcis l. sacris.
" 167. " 3. v. u. st. Theopeuten l. Therapeuten.
" 174. " 7. st. extendtiur l. extenditur.
" 187. " 4. und muß gestrichen werden.
" 199. " 15. v. u. st. forinseco, in nemine l. forinseco iuvamine.
" 200. " 6. v. u. st. nisi l. visi.
" 102. " 17. st. bemerkt l. bemerkte.
" 211. " 9. st. dem Menschen l. den Menschen.
" 225. " 21. st. Kenntniß l. Erkenntniß.
" 234. " letzte st. Geblüte l. Princip.

S. 245. Z. 8. v. u. ſt. ſanctiomina l. ſanctimonia.
: 265. : 14. ſt. Magernus l. Magnenus.
: 269. : 7. ſt. demſel- l. demſelben.
: 324. : 2, 3. ſt. einer dern l. einer andern.
: 348. : 10. v. u. ſt. eſt, aliud l. eſt aliud.
: 373. : 19. ſt. Phantaſie. Das l. Phantaſie das
: 377. : 6. v. u. ſt. conſervatio l. converſatio.
: 384. : 5. v. u. ſt. ſtrepuerant l. ſtrepuerunt.
: 385. : 11. v. u. ſt. Wachel l. Wechel.
: 403. : 11. ſt. jedes l. jenes.
: 424. : 5. v. u. ſt. Audomerus l. Audomarus.
: 425. : letzte ſt. Audomer l. Audomar.
: 430. : 12. v. u. ſt. die Regeln l. aus dem Stellen.
: 449. : 7. nach Menſchen ſetze man ein ?
: 454. : 13. ſt. zweifelte. l. zweifelte, hielt ihn Malebranche.

Digitized by Google


Digitized by Google